PS/17
1097
3

Grundlage

der

geſammten Wiſſenſchaftslehre

als

Handſchrift für ſeine Zuhörer

H. C. BIBLIOTHEK COBURG

von

IOHANN GOTTLIEB FICHTE.

Leipzig,

bei Chriſtian Ernſt Gabler.

1794.

Vorrede.

Ich würde vor diesem Buche, das nicht eigentlich für das Publikum bestimmt war, demselben nichts zu sagen gehabt haben, wenn es nicht, sogar ungeendigt, auf die indiskreteste Weise vor einen Theil desselben wäre gezogen worden. Ueber Dinge der Art vor der Hand nur soviel! —

Ich glaubte, und glaube noch, den Weg entdekt zu haben, auf welchem die Philosophie

ſich zum Range einer evidenten Wiſſenſchaft erheben muſs. Ich kündigte dies *) beſcheiden an, legte dar, wie ich nach dieſer Idee gearbeitet haben würde, wie ich nun nach veränderter Lage nach ihr arbeiten müſste, und fing an den Plan in's Werk zu ſetzen. Dies war natürlich. Es war aber eben ſo natürlich, daſs andre Kenner, und Bearbeiter der Wiſſenſchaft meine Idee unterſuchten, prüften, beurtheilten, daſs ſie, ſie mochten nun innere oder äuſſere Gründe haben, ſich den Weg nicht gefallen zu laſſen, den ich die Wiſſenſchaft führen wollte, mich zu widerlegen ſuchten. Aber wozu es dienen ſollte, das was ich behauptet, geradezu ohne alle Prüfung zu verwerfen, höchſtens ſich die Mühe zu nehmen, es zu verdrehen, jede Gelegenheit herbeizuziehen, um es auf die leidenſchaftlichſte Weiſe zu ſchmähen, und zu verſchreien, läſst ſich nicht einſehen.

Was

*) In der Schrift: *Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, oder der ſogenannten Philoſophie:* Weimar im Verlage des Induſtrie-Comptoirs. 1794.

Was mag doch jene Beurtheiler so ganz aus ihrer Fassung gebracht haben? Sollte ich von Nachbeterei, und Seichtigkeit mit Achtung sprechen, da ich dieselben doch gar nicht achte? Was hätte dazu mich verbinden sollen? — besonders da ich mehr zu thun hatte, und vor mir jeder Stümper ruhig seinen Weg hätte gehen mögen, wenn er mich nicht nöthigte durch Aufdeckung seiner Stümperei mir selbst Plaz zu machen.

Oder hat ihr feindseeliges Benehmen noch einen andern Grund? — Für ehrliche Leute sey folgendes gesagt, für welche allein es einen Sinn hat. — Was auch meine Lehre sey, ob ächte Philosophie, oder Schwärmerei, und Unsinn, so verschlägt dies meiner Person nichts, wenn ich redlich geforscht habe. Ich würde durch das Glük, die erstere entdekt zu haben, meinen persönlichen Werth so wenig gehoben, als durch das Unglük, neue Irrthümer auf die Irrthümer aller Zeiten aufgebaut zu haben, denselben er-

niedrigt glauben. An meine Perſon denke ich überall nicht: aber für die Wahrheit bin ich entflammt, und was ich für wahr halte, das werde ich immer ſo ſtark, und ſo entſcheidend ſagen, als ich es vermag.

Im gegenwärtigen Buche, wenn man die Schrift: *Grundriſs des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre in Rükſicht auf das theoretiſche Vermögen* mit dazu nimmt, glaube ich mein Syſtem ſo weit verfolgt zu haben, daſs jeder Kenner ſowohl den Grund, und Umfang deſſelben, als auch die Art, wie auf jenen weiter aufgebaut werden muſs, vollſtändig überſehen könne. Meine Lage erlaubt mir nicht, ein beſtimmtes Verſprechen abzulegen, *wann* und *wie* ich die Bearbeitung deſſelben fortſetzen werde.

Die Darſtellung erkläre ich ſelbſt für höchſt unvollkommen, und mangelhaft, theils weil ſie für meine Zuhörer, wo ich durch den mündlichen Vortrag nachhelfen konnte, in einzelnen

Bogen, ſo wie ich für meine Vorleſungen eines bedurfte, erſcheinen muſste; theils weil ich eine feſte Terminologie — das bequemſte Mittel für Buchſtäbler jedes Syſtem ſeines Geiſtes zu berauben, und es in ein troknes Geripp zu verwandeln — ſo viel möglich zu vermeiden ſuchte. Ich werde dieſer Maxime, auch bei künftigen Bearbeitungen des Syſtems, bis zur endlichen vollendeten Darſtellung deſſelben, treu bleiben. Ich will jezt noch gar nicht zubauen, ſondern möchte nur das Publikum veranlaſſen, mit mir den künftigen Bau zu überſchlagen. Man wird aus dem Zuſammenhange erklären, und ſich erſt eine Ueberſicht des Ganzen verſchaffen müſſen, ehe man ſich einen einzelnen Satz ſcharf beſtimmt; eine Methode, die freilich den guten Willen vorausſezt, dem Syſteme Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen, nicht die Abſicht, nur Fehler an ihm zu finden.

Ich habe viele Klagen über die Dunkelheit, und Unverständlichkeit des bis jezt auswärts bekannten Theils dieses Buchs, wie auch der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, gehört.

Gehen die die leztere Schrift betreffenden Klagen insbesondre auf §. 8. derselben, so kann ich allerdings Unrecht gehabt haben, daſs ich die bei mir durch das ganze System bestimmten Grundsätze desselben hingab, ohne das System; und mir von den Lesern und Beurtheilern die Geduld versprach, alles so unbestimmt zu lassen, als ich es gelassen hatte. Gehen sie auf die ganze Schrift, so bekenne ich im Voraus, daſs ich im Fache der Spekulation für diejenigen nie etwas verständliches werde schreiben können, denen sie unverständlich war. Ist jene Schrift die Grenze ihres Verstehens, so ist sie die Grenze meiner Verständlichkeit; unsre Geister sind durch diese Grenze von einander geschieden, und ich ersuche sie mit dem Lesen meiner Schriften nicht

die

die Zeit zu verderben. — Habe dieses Nichtverstehen einen Grund, welchen es wolle, es liegt in der Wissenschaftslehre selbst ein Grund, warum sie gewissen Lesern immer unverständlich bleiben muss: der, dass sie das Vermögen der Freiheit der innern Anschauung voraussezt. — Dann verlangt jeder philosophische Schriftsteller mit Recht, dass der Leser den Faden des Räsonnements fest halte, und nichts vorhergegangenes vergessen habe, wenn er bei dem folgenden steht. Etwas, das unter diesen Bedingungen nicht verstanden werden könnte, und nicht nothwendig richtig verstanden werden müsste in diesen Schriften — ist mir wenigstens nicht bekannt; und ich glaube allerdings, dass der Verfasser eines Buchs selbst bei Beantwortung dieser Frage eine Stimme habe. Was vollkommen klar gedacht worden ist, ist verständlich; und ich bin mir bewusst, alles vollkommen klar gedacht zu haben, so dass ich jede Behauptung zu jedem

beliebigen Grade der Klarheit erheben wollte, wenn mir Zeit, und Raum genug gegeben ist.

Besonders halte ich für nöthig zu erinnern, dass ich nicht alles sagen, sondern meinem Leser auch etwas zum Denken überlassen wollte. Es sind mehrere Misverständnisse, die ich sicher voraussehe, und denen ich mit ein paar Worten hätte abhelfen können. Ich habe auch diese paar Worte nicht gesagt, weil ich das Selbstdenken unterstützen möchte. Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht *aufdringen*, sondern sie soll *Bedürfniss seyn*, wie sie es ihrem Verfasser war.

Die künftigen Beurtheiler dieser Schrift ersuche ich auf das Ganze einzugehen, und jeden einzelnen Gedanken aus dem Gesichtspunkte des Ganzen anzusehen. Der Hallische Recensent äussert seine Vermuthung, dass ich bloss einen Scherz habe treiben wollen; die andern Beurtheiler der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissen-*

schafts-

ſchaftslehre, ſcheinen dies gleichfalls geglaubt zu haben; ſo leicht gehen ſie über die Sache hin, und ſo ſpashaft ſind ihre Erinnerungen, als ob ſie Scherz durch Scherz zu erwiedern hätten.

Ich kann zu Folge der Erfahrung, daſs ich bei'm dreimaligen Durcharbeiten dieſes Syſtems meine Gedanken über einzelne Sätze deſſelben jedesmal anders modificirt gefunden, erwarten, daſs ſie bei fortgeſeztem Nachdenken ſich immer weiter verändern und bilden werden. Ich werde ſelbſt am ſorgfältigſten daran arbeiten, und jede brauchbare Erinnerung von andern wird mir willkommen ſeyn. — Ferner, ſo innig ich überzeugt bin, daſs die Grundſätze, auf welchen dieſes ganze Syſtem ruht, unumſtöſslich ſind, und ſo ſtark ich auch hier und da dieſe Ueberzeugung mit meinem vollen Rechte geäuſſert habe, ſo wäre es doch eine mir bis jezt freilich undenkbare Möglichkeit, daſs ſie dennoch umgeſtoſſen würden. Auch das würde mir willkommen ſeyn,

weil

weil die Wahrheit dadurch gewinnen würde. Man lasse sich nur ein auf dieselben, und versuche es, sie umzustossen.

Was mein System eigentlich sey, und unter welche Klasse man es bringen könne, ob ächter durchgeführter Kriticismus, wie *ich* glaube, oder wie man es sonst nennen wolle, thut nichts zur Sache. Ich zweifle nicht, dass man ihm mancherlei Namen finden, und es mehrerer einander gerade zuwider laufenden Ketzereien beschuldigen werde. Dies mag man; nur verweise man mich nicht an alte Widerlegungen, sondern widerlege selbst. Iena zur Ostermesse 1795.

Erſter Theil.

Grundſätze der geſammten Wiſſenſchaftslehre.

§. 1. *Erſter, ſchlechthin unbedingter Grundſaz.*

Wir haben den abſoluterſten, ſchlechthin unbedingten Grundſaz alles menſchlichen Wiſſen *aufzuſuchen*. *Beweiſen*, oder *beſtimmen* läſst er ſich nicht, wenn er abſoluterſter Grundſaz ſeyn ſoll.

Er ſoll diejenige *Thathandlung* ausdrücken; die unter den empiriſchen Beſtimmungen unſers Bewuſt-

ſeyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, ſondern vielmehr allem Bewuſtſeyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht. Bei Darſtellung dieſer Thathandlung iſt weniger zu befürchten, daſs man ſich etwa dabei dasjenige *nicht* denken werde, was man ſich zu denken hat — dafür iſt durch die Natur unſers Geiſtes ſchon geſorgt — als, daſs man ſich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine *Reflexion* über dasjenige, was man etwa zunächſt dafür halten könnte, und eine *Abſtraktion* von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.

Selbſt vermittelſt dieſer abſtrahirenden Reflexion nicht — kann Thatſache des Bewuſstſeyns werden, was an ſich keine iſt; aber es wird durch ſie erkannt, daſs man jene Thathandlung, als Grundlage alles Bewuſtſeyns, nothwendig *denken* müſſe.

Die Geſetze, nach denen man jene Thathandlung ſich als Grundlage des menſchlichen Wiſſen ſchlechterdings denken muſs, oder — welches das gleiche iſt — die Regeln, nach welchen jene Reflexion angeſtellt wird, ſind noch nicht als gültig erwieſen, ſondern ſie werden ſtillſchweigend, als bekannt, und ausgemacht, vorausgeſezt. Erſt tiefer unten werden ſie von dem Grundſatze, deſſen Aufſtellung bloſs unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig iſt, abgeleitet. Dies iſt ein Zirkel; aber es iſt ein unvermeidlicher Zirkel. (S. über den Begriff d. W. L. §. 7.) Da er nun unvermeidlich, und frei zugeſtanden iſt, ſo darf man auch bei Aufſtellung des höchſten Grundſatzes auf alle Geſetze der allgemeinen Logik ſich berufen.

Wir

Wir müſſen auf dem Wege der anzuſtellenden Reflexion von irgend einem Satze ausgehen, den uns Ieder ohne Widerrede zugiebt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. Die Reflexion iſt frei; und es kommt nicht darauf an, von welchem Punkte ſie ausgeht. Wir wählen denjenigen, von welchen aus der Weg zu unſerm Ziele am kürzeſten iſt.

So wie dieſer Satz zugeſtanden wird, muſs zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wiſſenſchaftslehre zum Grunde legen wollen, als Thathandlung zugeſtanden ſeyn: und es muſs aus der Reflexion ſich ergeben, *daſs* es als ſolche, *zugleich mit jenem Satze*, zugeſtanden ſey. — Irgend eine Thatſache des empiriſchen Bewuſstſeyns wird aufgeſtellt; und es wird eine empiriſche Beſtimmung nach der andern von ihr abgeſondert, ſo lange, bis dasjenige, was ſich ſchlechthin ſelbſt nicht wegdenken und wovon ſich weiter nichts abſondern läſst, rein zurückbleibt.

1) Den Satz *A iſt A* (ſoviel als A = A, denn das iſt die Bedeutung der logiſchen Copula) giebt Ieder zu; und zwar ohne ſich im geringſten darüber zu bedenken: man anerkennt ihn für völlig gewiſs und ausgemacht.

Wenn aber Iemand einen Beweiſs deſſelben fordern ſollte, ſo würde man ſich auf einen ſolchen Beweiſs gar nicht einlaſſen, ſondern behaupten, jener Satz ſey *ſchlechthin*, d. i. *ohne allen weitern Grund*, gewiſs: und indem man dieſes, ohne Zweifel mit allgemeiner Beiſtimmung, thut, ſchreibt man ſich das Vermögen zu, *etwas ſchlechthin zu ſetzen.*

2) Man ſezt, durch die Behauptung, daſs obiger Satz an ſich gewiſs ſey

nicht, daſs A *ſey*. Der Saz *A iſt A* iſt gar nicht gleichgeltend dem: *A iſt*, oder; *es iſt ein A.* (*Seyn*, ohne Prädikat geſezt, drückt etwas ganz anders aus, als ſeyn mit einem Prädikate, worüber weiter unten). Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeſchloſsnen Raum, ſo bleibt jener Saz immer richtig: ob gleich der Saz *A iſt*, offenbar falſch wäre. Sondern

man *ſezt: wenn* A ſey, *ſo* ſey A. Mithin iſt davon *ob* überhaupt A ſey, oder nicht, gar nicht die Frage. Es iſt nicht die Frage vom *Gehalte* des Satzes, ſondern bloſs von ſeiner *Form;* nicht von dem, *wovon* man etwas weiſs, ſondern von dem, *was* man weiſs, von irgend einem Gegenſtande, welcher es auch ſeyn möge.

Mithin wird durch die Behauptung, daſs der obige Saz ſchlechthin gewiſs ſey, *das* feſtgeſezt, daſs zwiſchen jenem *Wenn*, und dieſem *So* ein nothwendiger Zuſammenhang ſey; und der *nothwendige Zuſammenhang zwiſchen beiden* iſt es, der *ſchlechthin*, und *ohne allen Grund* geſezt wird. Ich nenne dieſen nothwendigen Zuſammenhang vorläufig = X.

3) In Rükſicht auf A ſelbſt aber, *ob* es ſey, oder nicht, iſt dadurch noch nichts geſezt. Es entſteht alſo die Frage: unter welcher Bedingung *iſt* denn A.

a) X wenigſtens iſt *im* Ich, und *durch* das Ich geſezt — denn das Ich iſt es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X, als einem Geſetze, urtheilt;

theilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es ſchlechthin und ohne allen weitern Grund aufgeſtellt wird, dem Ich durch das Ich ſelbſt gegeben ſeyn muſs.

b) *ob*, und *wie* A überhaupt geſezt ſey, wiſſen wir nicht; aber da X. einen Zuſammenhang zwiſchen einem unbekannten Setzen des A, und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, abſoluten Setzen deſſelben A bezeichnen ſoll, ſo iſt, *wenigſtens in ſofern jener Zuſammenhang geſetzt wird*, A *in* dem Ich, und *durch* das Ich geſezt, ſo wie X. — X iſt nur in Beziehung auf ein A. möglich; nun iſt X. im Ich wirklich geſezt: mithin muſs auch A. im Ich geſezt ſeyn, inſofern X. darauf bezogen wird.

c) X. bezieht ſich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logiſche Stelle des Subjekts einnimmt, eben ſo, wie auf dasjenige, welches im Prädikate ſteht; denn beide werden durch X vereinigt. Beide alſo ſind, inſofern ſie geſezt ſind, im Ich geſezt; und das im Pradikate wird, unter der Bedingung, daſs das im Subjekte geſezt ſey, ſchlechthin geſezt; und der obige Saz läſst demnach ſich auch ſo ausdrücken: Wenn A. *im Ich* geſezt iſt, ſo *iſt es geſezt*; oder — ſo *iſt* es.

4) Es wird demnach durch das Ich vermittelſt X. geſezt; *A ſey für das urtheilende Ich, ſchlechthin, und lediglich Kraft ſeines Geſeztſeyns im Ich überhaupt;* das heiſst: es wird geſezt, daſs im Ich, — es ſey nun insbeſondre ſetzend, oder urtheilend, oder was es auch ſey — etwas ſey, das ſich ſtets gleich, ſtets Ein und eben daſſelbe ſey; und das ſchlechthin geſetzte X.

läſst ſich auch ſo ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich.

5) Durch dieſe Operation ſind wir ſchon unvermerkt zu dem Satze: *Ich bin* (zwar nicht als Ausdruck einer *Thathandlung*, aber doch einer *Thatſache*) angekommen. Denn

X iſt ſchlechthin geſezt; das iſt Thatſache des empiriſchen Bewuſstſeyns. Nun iſt X gleich dem Satze: Ich bin Ich: mithin iſt auch dieſer ſchlechthin geſezt.

Aber der Saz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung, als der Saz A iſt A. — Nemlich der leztere hat nur unter einer gewiſſen Bedingung einen Gehalt. *Wenn* A. geſezt iſt, ſo iſt es freylich *als* A, mit dem Prädikate A. geſezt. Es iſt aber durch jenen Saz noch gar nicht ausgemacht, *ob* es überhaupt geſezt, mithin, ob es mit irgend einem Prädikate geſezt ſey. Der Saz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt, und ſchlechthin, denn er iſt gleich dem Satze X.; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch ſeinem Gehalte nach. In ihm iſt das Ich, nicht unter Bedingung, ſondern ſchlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit ſich ſelbſt geſezt; es *iſt* alſo geſezt; und der Saz läſst ſich auch ausdrücken; *Ich bin.*

Dieſer Saz: Ich bin, iſt bis jezt nur auf eine Thatſache gegründet, und hat keine andre Gültigkeit, als die einer Thatſache. Soll der Saz A = A (oder beſtimmter, dasjenige was in ihm ſchlechthin geſezt iſt = X) gewiſs ſeyn, ſo muſs auch der Saz: Ich bin, gewiſs ſeyn. Nun iſt es Thatſache des empiriſchen Bewuſstſeyns, daſs wir genöthigt ſind, X. für ſchlechthin

hin gewiſs zu halten; mithin auch den Saz: Ich bin — auf welchen X. ſich gründet. Es iſt demnach Erklärungsgrund aller Thatſachen des empiriſchen Bewuſstſeyns, daſs vor allem Setzen im Ich vorher das Ich ſelbſt geſezt ſey. — (*Aller* Thatſachen, ſage ich: und das hängt vom Beweiſe des Satzes ab, daſs X. die höchſte Thatſache des empiriſchen Bewuſstſeyns ſey, die allen zum Grunde liege, und in allen enthalten ſey: welcher wohl ohne allen Beweiſs zugegeben werden dürfte, ohnerachtet die ganze Wiſſenſchaftslehre ſich damit beſchäftiget, ihn zu erweiſen).

6) Wir gehen auf den Punkt zurük; von welchem wir ausgingen.

a) Durch den Saz A = A. wird *geurtheilt.* Alles Urtheilen aber iſt laut des empiriſchen Bewuſstſeyns ein Handeln des menſchlichen Geiſtes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empiriſchen Selbſtbewuſstſeyn, welche zum Behuf der Reflexion, als bekannt und ausgemacht, vorausgeſezt werden müſſen.

b) Dieſem Handeln nun liegt etwas auf nichts höheres gegründetes, nemlich X = Ich bin, zum Grunde.

c) Demnach iſt das *ſchlechthin geſezte*, und *auf ſich ſelbſt gegründete* — Grund *eines gewiſſen* (durch die ganze Wiſſenſchaftslehre wird ſich ergeben, *alles*) Handelns des menſchlichen Geiſtes, mithin ſein reiner Charakter; der reine Charakter der Thätigkeit an ſich: abgeſehen von den beſondern empiriſchen Bedingungen derſelben.

Alſo das Setzen des Ich durch ſich ſelbſt iſt die reine Thätigkeit deſſelben. — Das Ich *ſezt ſich ſelbſt*, und es *iſt*, vermöge dieſes bloſsen Setzens durch ſich ſelbſt; und umgekehrt: Das Ich *iſt*, und es *ſezt* ſein Seyn, vermöge ſeines bloſsen Seyns. — Es iſt zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That ſind Eins und eben daſſelbe; und daher iſt das: *Ich bin*, Ausdruk einer Thathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie ſich aus der ganzen Wiſſenſchaftslehre ergeben muſs.

7) Wir betrachten jezt noch einmal den Saz: *Ich bin Ich.*

a) Das Ich iſt ſchlechthin geſezt. Man nehme an, daſs das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjekts *) ſtehende Ich das *ſchlechthin geſezte*; das in der

*) So iſt es auch allerdings der logiſchen Form jedes Satzes nach. In dem Satze A = A iſt das erſte A dasjenige, welches im Ich, entweder ſchlechthin, wie das Ich ſelbſt, oder aus irgend einem Grunde, wie jedes beſtimmte Nicht - Ich geſezt wird. In dieſem Geſchäfte verhält ſich das Ich als abſolutes Subjekt; und man nennt daher das erſte A. das Subjekt. Durch das zweite A wird dasjenige bezeichnet, welches das ſich ſelbſt zum Objecte der Reflexion machende Ich, als in ſich *geſezt*, vorfindet, weil es daſſelbe erſt in ſich geſezt *hat*. Das urtheilende Ich prädicirt etwas, nicht eigentlich von A, ſondern von ſich ſelbſt, daſs es nemlich in ſich ein A vorfinde: und daher heiſst das zweite A das Prädikat. — So bezeichnet im Satze A = B. A das, was jetzt geſezt wird; B dasjenige, was als geſezt, ſchon

der Stelle des Prädikats aber das *ſeyende* bedeute; ſo wird durch das ſchlechthin gültige Urtheil, daſs beide völlig Eins ſeyen, ausgeſagt, oder ſchlechthin geſezt: das *Ich* ſey, *weil* es ſich geſezt habe.

b) Das Ich in der erſtern, und das in der zweiten Bedeutung ſollen ſich ſchlechthin gleich ſeyn. Man kann demnach den obigen Saz auch umkehren, und ſagen: das Ich ſezt ſich ſelbſt, ſchlechthin *weil* es iſt. Es *ſezt* ſich durch ſein bloſses Seyn, und *iſt* durch ſein bloſses Geſeztſeyn.

Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine beſtimmte Erklärung des Ich, als abſoluten Subjekts. *Dasjenige deſſen Seyn (Weſen) blos darin beſteht, daſs es ſich ſelbſt als ſeyend, ſezt*, iſt das Ich, als abſolutes Subjekt. So wie es ſich *ſezt*, *iſt* es; und ſo wie es *iſt*, *ſezt* es ſich; und das Ich iſt demnach für das Ich ſchlechthin, und nothwendig. Was für ſich ſelbſt nicht iſt, iſt kein Ich.

(Zur Erläuteruug! Man hört wohl die Frage aufwerfen; *was* war ich wohl, ehe ich zum Selbſtbewuſstſeyn kam? Die natürliche Antwort darauf iſt: *ich* war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich iſt nur inſofern; inwiefern es ſich ſeiner bewuſst iſt. — Die Möglichkeit jener Frage gründet ſich auf eine Verwirrung zwiſchen dem Ich als *Subjekt*; und dem *Ich* als *Objekt* der Reflexion des abſoluten Subjekts,

ſchon angetroffen wird. — *Iſt* drükt den Uebergang des Ich vom Setzen zur Reflexion über das geſezte aus.

jekts, und ist an sich völlig unstatthaft. Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf, und ist erst nun *Etwas*, ein Objekt; das Bewusstseyn bekommt in dieser Form ein Substrat, welches *ist*, auch ohne wirkliches Bewusstseyn, und noch dazu körperlich gedacht wird. Man denkt sich einen solchen Zustand, und fragt: *Was* war damals das Ich; d. h. was ist das Substrat des Bewusstseyns. Aber auch dann denkt man unvermerkt das *absolute Subjekt*, als jenes Substrat anschauend, *mit hinzu*; man denkt also unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abstrahirt zu haben vorgab; und widerspricht sich selbst. Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu denken; man kann von seinen Selbstbewusstseyn nie abstrahiren: mithin sind alle Fragen von der obigen Art nicht zu beantworten, denn sie sind, wenn man sich selbst wohl versteht, nicht aufzuwerfen).

8) Ist das Ich nur insofern es sich sezt, so ist es auch nur *für* das setzende, und sezt nur für das seyende — *Das Ich ist für das Ich* — sezt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so sezt es sich nothwendig, und ist nothwendig für das Ich. *Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich nothwendig.* (indem ich sage *für Mich*, setze ich schon mein Seyn).

9) *Sich selbst setzen*, und *Seyn*, sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Saz: Ich bin, weil ich mich selbst gesezt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: *Ich bin schlechthin, weil ich bin.*

Ferner

Ferner, das ſich ſetzende Ich, und das ſeyende Ich ſind völlig gleich, Ein und eben daſſelbe. Das Ich iſt dasjenige, als *was* es ſich ſezt; und es ſezt ſich als *dasjenige*, was es iſt. Alſo: *Ich bin ſchlechthin, was ich bin.*

10) Der unmittelbare Ausdruk der jezt entwikelten Thathandlung wäre folgende Formel: *Ich bin ſchlechthin*, d. i. *ich bin ſchlechthin, weil ich bin; und bin ſchlechthin, was ich bin; beides für das Ich.*

Denkt man ſich die Erzählung von dieſer Thathandlung an die Spitze einer Wiſſenſchaftslehre, ſo müſte ſie etwa folgendermaaſsen ausgedrükt werden: *Das Ich ſezt urſprünglich ſchlechthin ſein eignes Seyn.*

Wir ſind von dem Satze A = A ausgegangen; nicht, als ob der Saz: Ich bin, ſich aus ihm erweiſen lieſse, ſondern weil wir von irgend einem, im empiriſchen Bewuſstſeyn gegebnen *gewiſſen*, ausgehen muſten. Aber ſelbſt in unſrer Erörterung hat ſich ergeben, daſs nicht der Saz: A = A den Saz Ich bin, ſondern daſs vielmehr der leztere den erſtern begründe.

Wird im Satze Ich bin von dem beſtimmten Gehalte, dem Ich, abſtrahiert, und die bloſse Form, welche mit jenem Gehalte gegeben iſt, *die Form der Folgerung vom Geſetztſeyn auf das Seyn*, übrig gelaſſen; wie es zum Behuf der Logik (S. Begriff d. W. L. §. 6.) geſche-

ſchehen muſs; ſo erhält man als *Grundſaz der Logik* den Saz A = A, der nur durch die Wiſſenſchaftslehre erwieſen und beſtimmt werden kann. *Erwieſen*: A iſt A, weil das Ich, welches A geſezt hat, gleich iſt demjenigen, in welchem es geſezt iſt: *beſtimmt*; alles was iſt, iſt nur inſofern, als es im Ich geſezt iſt, und auſſer dem Ich iſt nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein *Ding*) kann etwas anders ſeyn, als ein im Ich geſeztes.

Abſtrahiert man ferner von allem Urtheilen, als beſtimmten Handeln, und ſieht bloſs auf die durch jene Form gegebne Handlungs*art* des menſchlichen Geiſtes überhaupt, ſo hat man die *Kategorie der Realität*. Alles, worauf der Saz A = A anwendbar iſt, hat, *inwiefern derſelbe darauf anwendbar iſt*, Realität. Dasjenige, was durch das bloſse Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesezten) geſezt iſt, iſt in ihm Realität, iſt ſein Weſen.

(Der Maimonſche Skepticismus gründet ſich zulezt auf die Frage über unſre Befugniſs zur Anwendung der Kategorie der Realität. Dieſe Befugniſs läſst ſich aus keiner andern ableiten, ſondern wir ſind dazu ſchlechthin befugt. Vielmehr müſſen aus ihr alle möglichen übrigen abgeleitet werden; und ſelbſt der Maimonſche Skepticismus ſezt ſie unvermerkt voraus, indem er die Richtigkeit der allgemeinen Logik anerkennt. — Aber es läſst ſich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie ſelbſt abgeleitet iſt: das Ich, als abſolutes Subjekt. Für alles mögliche übrige, worauf ſie angewendet werden ſoll, muſs gezeigt werden, daſs *aus dem Ich* Rea-

Realität darauf übertragen werde: — dass es seyn müsse, wofern das Ich sey.

Auf unsern Saz, als absoluten Grundsaz alles Wissens hat gedeutet *Kant* in seiner Deduktion der Kategorien; er hat ihn aber nie *als* Grundsaz bestimmt aufgestellt. Vor ihm hat *Kartes* einen ähnlichen angegeben: cogito, ergo sum, welches nicht eben der Untersaz, und die Schlussfolge eines Syllogism seyn muss, dessen Obersaz hiesse: quodcunque cogitat, est: sondern welches er auch sehr wohl als unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns betrachtet haben kann. Dann hiesse es soviel, als cogitans sum, ergo sum (wie wir sagen würden, sum, ergo sum). Aber dann ist der Zusaz cogitans völlig überflüssig; man denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondre Bestimmung des Seyns; und es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unsers Seyns. — *Reinhold* stellt den Saz der Vorstellung auf, und in der Kartesischen Form würde sein Grundsaz heissen: Repraesento, ergo sum, oder richtiger repraesentans sum, ergo sum. Er geht um ein beträchtliches weiter, als Kartes; aber, wenn er nur die Wissenschaft selbst, und nicht etwa bloss die Propädevtik derselben aufstellen will, nicht weit genug; denn auch das Vorstellen ist nicht das Wesen des Seyns, sondern eine besondre Bestimmung desselben;

ben; und es giebt auſſer dieſer noch andere Beſtimmungen unſers Seyns, *ob ſie gleich durch das Medium der Vorſtellung hindurch gehen müſſen, um zum empiriſchen Bewuſstſeyn zu gelangen.*

Ueber unſern Saz, in dem angezeigten Sinne, hinausgegangen iſt *Spinoza*. Er läugnet nicht die Einheit des empiriſchen Bewuſstſeyns, aber er läugnet gänzlich das reine Bewuſstſeyn. Nach ihm verhält ſich die ganze Reihe der Vorſtellungen eines empiriſchen Subjekts zum einzigen reinen Subjekte, wie eine Vorſtellung zur Reihe. Ihm iſt das Ich (dasjenige, was Er *Sein* Ich nennt, oder ich *mein* Ich nenne) nicht ſchlechthin, *weil* es iſt; ſondern weil *etwas anderes* iſt. — Das Ich iſt nach ihm zwar *für* das Ich — Ich, aber er fragt, was es für etwas auſſer dem Ich ſeyn würde. Ein ſolches „auſſer dem Ich" wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das geſezte Ich (z. B. *mein* Ich) und alle mögliche ſezbare Ich Modificationen wären. Er trennt das *reine*, und das *empiriſche* Bewuſstſeyn. Das erſtere ſezt er in Gott, der ſeiner ſich nie bewuſst wird, da das reine Bewuſstſeyn nie zum Bewuſstſeyn gelangt; das lezte in die beſondern Modificationen der Gottheit. So aufgeſtellt iſt ſein Syſtem völlig conſequent, und unwiderlegbar, weil er in einem Felde ſich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es iſt grundlos; denn was berechtigte ihm denn über das im empiriſchen Bewuſstſeyn gegebne reine Bewuſstſeyn hinaus zu gehen? — — Was ihm auf ſein Syſtem trieb, läſst ſich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchſte Einheit in der menſchlichen Erkenntniſs her-

hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloss darin, dass er aus theoretischen Vernunftgründen zu schliessen glaubte, wo er doch blos durch ein praktisches Bedürfniss getrieben wurde: dass er etwas wirklich gegebnes aufzustellen glaubte, da er doch bloss ein vorgestektes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit, werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das *ist*, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*. — — Ich bemerke noch, dass man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss! (dass das Leibnizische System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anders sey, als Spinozismus, zeigt in einer sehr lesenswerthen Abhandlung: Ueber die Progressen der Philosophie u. s. w. Salomo Maimon.) und dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das Kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt.

§. 2. *Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsaz.*

Aus dem gleichem Grunde, aus welchem der erste Grundsaz nicht bewiesen, noch abgeleitet werden konnte, kann es auch der zweite nicht. Wir gehen daher auch hier, gerade wie oben, von einer Thatsache des empirischen Bewustseyns aus, und verfahren mit derselben aus der gleichen Befugniss auf die gleiche Art.

1) Der Saz: — A nicht = A, wird ohne Zweifel von Iedem für völlig gewiſs und ausgemacht anerkannt, und es iſt kaum zu erwarten, daſs Iemand den Beweiſs deſſelben fordre.

2) Sollte aber dennoch ein ſolcher Beweiſs möglich ſeyn, ſo könnte er in unſerm Syſteme (deſſen Richtigkeit an ſich freilich noch immer bis zur Vollendung der Wiſſenſchaft problematiſch iſt) nicht anders, als aus dem Satze: A = A, geführt werden.

3) Ein ſolcher Beweiſs aber iſt unmöglich. Denn ſetzet das äuſſerſte, daſs nemlich der aufgeſtellte Saz dem Satze: — A = — A, mithin — A irgend einem im Ich geſezten Y. völlig gleich ſey, und er nun ſoviel heiſſe, als: *wenn* das Gegentheil von A geſezt iſt, *ſo* iſt es geſezt: ſo wäre hier der gleiche Zuſammenhang (= X.) ſchlechthin geſezt, wie oben; und es wäre gar kein vom Satze A = A abgeleiteter, und durch ihn bewieſner Saz, ſondern es wäre dieſer Saz ſelbſt. . . Und ſo ſteht denn auch wirklich die Form dieſes Satzes, inſofern er bloſser logiſcher Saz iſt, unter der höchſten Form, der *Förmlichkeit* überhaupt, der Einheit des Bewuſtſeyns.

4) Es bleibt gänzlich unberührt die Frage: *Iſt* denn, und unter welcher Bedingung *der Form der bloſſen Handlung* iſt denn das Gegentheil von A. geſezt. Dieſe Bedingung iſt es, die ſich vom Satze A = A müſste ableiten laſſen, wenn der oben aufgeſtellte Saz ſelbſt ein abgeleiteter ſeyn ſollte. Aber eine dergleichen Bedingung kann ſich aus ihm gar nicht ergeben, da die Form des Gegenſetzens in der Form

des

des Setzens so wenig enthalten wird, dass sie ihr vielmehr selbst entgegengesezt ist. Es wird demnach ohne alle Bedingung, und schlechthin entgegengesezt. — A ist *als* solches, gesezt, schlechthin, *weil* es gesezt ist.

Demnach kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiss der Saz — A nicht = A, unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseyns vorkommt, ein Entgegensetzen vor; und dieses Entgegensetzen ist seiner blossen *Form* nach eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höhern Grund begründete Handlung.

(Die *logische* Form des Satzes *als* Satzes steht, (wenn der Saz aufgestellt wird — A = — A) unter der Bedingung der Identität des Subjekts, und des Prädikats (d. i. des *vorstellenden*, und des *als* vorstellend *vorgestellten* Ich; S. 10. d. Anmerk.) Aber selbst die Möglichkeit des Gegensetzens an sich sezt die Identität des Bewustseyns voraus; und der Gang des in dieser Funktion handelnden Ich ist eigentlich folgender: A (das schlechthin gesetzte) = A, (dem, worüber reflektirt wird). Diesem A als Objekte der Reflexion wird durch eine absolute Handlung entgegengesezt — A, und von diesem wird geurtheilt, dass es auch dem schlechthin gesezten A entgegengesezt sey, weil das erstere dem leztern gleich ist; welche Gleichheit sich (§. 1.) auf die Identität des setzenden, und des reflektirenden Ich gründet. — Ferner wird vorausgesezt, dass das in *beiden* Handlungen handelnde, und über beide urtheilende Ich das gleiche sey. Könnte dieses

 selbst

ſelbſt in beiden Handlungen ſich entgegengeſezt ſeyn, ſo würde — A ſeyn = A. Mithin iſt auch der Uebergang vom Setzen zum Entgegenſetzen nur durch die Identität des Ich möglich).

5) Durch dieſe abſolute Handlung nun, und ſchlechthin durch ſie, wird das entgegengeſezte, inſofern es ein *entgegen*geſeztes iſt (als bloſses Gegentheil überhaupt) geſezt. Iedes Gegentheil, insofern es das iſt, iſt ſchlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem andern Grunde. Das Entgegengeſeztſeyn überhaupt iſt ſchlechthin durch das Ich geſezt.

6) Soll irgend ein — A geſezt werden, ſo muſs ein A geſezt ſeyn. Demnach iſt die Handlung des Entgegenſetzens in einer andern Rückſicht auch bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich iſt, hängt von einer andern Handlung ab; die Handlung iſt demnach der *Materie* nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt; es iſt ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Daſs eben *ſo*, und nicht anders gehandelt wird, iſt unbedingt; die Handlung iſt ihrer *Form*, (in Abſicht des *Wie*) unbedingt.

(Das Entgegenſetzen iſt nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewuſstſeyns des ſetzenden, und des entgegenſetzenden. Hinge das Bewuſstſeyn der erſten Handlung nicht mit dem Bewuſstſeyn der zweiten zuſammen; ſo wäre das zweite Setzen kein *Gegen*ſetzen, ſondern ein Setzen ſchlechthin. Erſt durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein Gegenſetzen).

7) Be

7) Bis jezt ist von der Handlung, als blosser Handlung, von der Handlungs*art* geredet worden. Wir gehen über zum Produkte derselben = — A.

Wir können im — A abermals zweierlei unterscheiden; die *Form* desselben, und die *Materie*. Durch die Form wird bestimmt, dass es überhaupt ein Gegentheil sey (von irgend einem X). Ist es einem bestimmten A. entgegengesezt, so hat es *Materie*; es ist irgend etwas bestimmtes nicht.

8) Die *Form* von — A wird bestimmt durch die Handlung schlechthin; es ist ein Gegentheil, weil es Produkt eines Gegensetzens ist: die *Materie* durch A; es ist nicht, was A ist; und sein ganzes Wesen besteht darin, dass es nicht ist, was A ist. — Ich weiss von — A, *dass* es von irgend einem A das Gegentheil sey. *Was* aber dasjenige sey, oder nicht sey, *von* welchem ich jenes weiss, kann ich nur unter der Bedingung wissen, dass ich A kenne.

9) Es ist ursprünglich nichts gesezt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesezt (§. 1.). Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesezt werden. Aber das dem Ich entgegengesezte ist = *Nicht-Ich*.

10) So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseyns vorkommt: *so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesezt ein Nicht-Ich.* Von diesem ursprünglichen Entgegensetzen nun ist alles das, was wir so eben vom Ent-

gegenſetzen überhaupt geſagt haben, abgeleitet; und es gilt daher von ihm urſprünglich: es iſt alſo der Form nach ſchlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt. Und ſo wäre denn auch der zweite Grundſaz alles menſchlichen Wiſſens gefunden.

11) Von allem, was dem Ich zukommt, muſs kraft der bloſsen Gegenſetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen.

(Es iſt die gewöhnliche Meinung, daſs der Begriff des Nicht-Ich ein diskurſiver, durch Abſtraktion von allen Vorgeſtellten entſtandner Begriff ſey. Aber die Seichtigkeit dieſer Erklärung läſst ſich leicht darthun. So wie ich irgend etwas vorſtellen ſoll, muſs ich es dem Vorſtellenden entgegenſetzen. Nun kann und muſs allerdings in dem Objekte der Vorſtellung irgend ein X. liegen wodurch es ſich als ein Vorzuſtellendes, nicht aber als das Vorſtellende entdekt: aber *daſs* alles, worin dieſes X. liege, nicht das Vorſtellende, ſondern ein Vorzuſtellendes ſey, kann ich durch keinen Gegenſtand lernen; vie mehr giebt es nur unter Vorausſetzung jenes Geſetzes erſt überhaupt einen Gegenſtand).

Aus dem materialen Satze: *Ich bin* entſtand durch Abſtraktion von ſeinem Gehalte der bloſs formale, und logiſche: A = A. Aus dem im gegenwärtigen § aufgeſtellten entſteht durch die gleiche Abſtraktion der lo-

logische Saz: — A nicht = A, den ich *den Saz des Gegensetzens* nennen würde. Er ist hier noch nicht füglich zu bestimmen, noch in einer wörtlichen Formel auszudrücken; wovon der Grund sich im folgenden §. ergeben wird. Abstrahirt man endlich von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz, und sieht blos auf die Form der Folgerung vom Entgegengesezt-seyn auf das Nicht-Seyn, so hat man die *Kategorie der Negation*. Auch in diese ist erst im folgenden §. eine deutliche Einsicht möglich.

§. 3. *Dritter, seiner Form nach bedingter Grundsaz.*

Mit jedem Schritte, den wir in unsrer Wissenschaft vorwärts thun, nähern wir uns dem Gebiete, in welchem sich alles erweisen läßt. Im ersten Grundsatze sollte, und konnte gar nichts erwiesen werden; er war der Form sowohl als dem Gehalte nach unbedingt, und ohne irgend einen höhern Grund gewiss. Im zweiten liess zwar *die Handlung des Entgegensetzens* sich nicht ableiten; wurde aber nur sie ihrer blossen Form nach unbedingt gesezt, so war streng erweislich, dass *das Entgegengesezte* = Nicht-Ich seyn müsste. Der dritte ist fast durchgängig eines Beweises fähig, weil er nicht, wie der zweite dem Gehalte, sondern vielmehr der Form nach, und nicht wie jener, von Einem, sondern von Zwey Sätzen bestimmt wird.

Er wird der Form nach bestimmt, und ist bloss dem Gehalte nach unbedingt — heisst: die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist

 be-

bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die leztere geschieht unbedingt, und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft.

Wir heben demnach mit einer Deduktion an, und gehen mit ihr, so weit wir können. Die Unmöglichkeit, sie fortzusetzen, wird uns ohne Zweifel zeigen, wo wir sie abzubrechen, und uns auf jenen unbedingten Machtspruch der Vernunft, der sich aus der Aufgabe ergeben wird, zu berufen haben.

A)

1) Insofern das Nicht-Ich gesezt ist, ist das Ich nicht gesezt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben.

Nun ist das Nicht-Ich *im Ich* gesezt: denn es ist entgegengesezt; aber alles Entgegensetzen sezt die Identität des Ich, in welchem gesezt, und dem gesezten entgegengesezt wird, voraus.

Mithin ist das Ich im Ich nicht gesezt, insofern das Nicht-Ich darin gesezt ist.

2) Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesezt werden, in wiefern im Ich (in dem identischen Bewustseyn) ein Ich gesezt ist, dem es entgegengesezt werden kann.

Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewustseyn gesezt werden.

Mithin muss in demselben, insofern das Nicht-Ich gesezt seyn soll, auch das Ich gesezt seyn.

3) Beide

3) Beide Schlufsfolgen ſind ſich entgegengeſezt: beide ſind aus dem zweiten Grundſatze durch eine Analyſe entwickelt, und mithin liegen beide in ihm. Alſo iſt der zweite Grundſaz ſich ſelbſt entgegengeſezt, und hebt ſich ſelbſt auf.

4) Aber er hebt ſich ſelbſt nur inſofern auf, inwiefern das geſezte durch das entgegengeſezte aufgehoben wird, mithin, in wiefern er ſelbſt Gültigkeit hat. Nun ſoll er durch ſich ſelbſt aufgehoben ſeyn, und keine Gültigkeit haben.

Mithin hebt er ſich nicht auf.

Der zweite Grundſaz hebt ſich auf; und er hebt ſich auch nicht auf.

5) Wenn es ſich mit dem zweiten Grundſatze ſo verhält, ſo verhält es ſich auch mit dem erſten nicht anders. Er hebt ſich ſelbſt auf, und hebt ſich auch nicht auf. Denn

Iſt Ich = Ich, ſo iſt alles geſezt, was im Ich geſezt iſt.

Nun ſoll der zweite Grundſaz im Ich geſezt ſeyn, und auch nicht im Ich geſezt ſeyn.

Mithin iſt Ich nicht = Ich, ſondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich.

B) Alle dieſe Folgerungen ſind von den aufgeſtellten Grundſätzen, nach den als gültig vorausgeſezten Reflexionsgeſetzen abgeleitet; ſie müſſen demnach richtig ſeyn. Sind ſie aber richtig, ſo wird die Identität des Bewuſstſeyns, das einige abſolute Fundament un-

ſers Wiſſens aufgehoben. Hierdurch nun wird unſre Aufgabe beſtimmt. Es ſoll nemlich irgend ein X. gefunden werden, vermittelſt deſſen alle jene Folgerungen richtig ſeyn können, ohne daſs die Identität des Bewuſstſeyns aufgehoben werde.

1) Die Gegenſätze, welche vereinigt werden ſollen, ſind im Ich, als Bewuſstſeyn. Demnach muſs auch X. im Bewuſstſeyn ſeyn.

2) Das Ich ſowohl, als das Nicht-Ich ſind beides Produkte urſprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewuſstſeyn ſelbſt iſt ein ſolches Produkt der erſten urſprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch ſich ſelbſt.

3) Aber, laut obiger Folgerungen, iſt die Handlung, deren Produkt das Nicht-Ich iſt, das Entgegenſetzen, gar nicht möglich ohne X. Mithin muſs X. ſelbſt ein Produkt, und zwar ein Produkt einer urſprünglichen Handlung des Ich ſeyn. Es giebt demnach eine Handlung des menſchlichen Geiſtes = Y. deren Produkt = X. iſt.

4) Die Form dieſer Handlung iſt durch die obige Aufgabe vollkommen beſtimmt. Es ſollen durch ſie das entgegengeſezte Ich, und Nicht-Ich vereinigt, gleich geſezt werden, ohne daſs ſie ſich gegenſeitig aufheben. Obige Gegenſätze ſollen in die Identität des einigen Bewuſstſeyns aufgenommen werden.

5) *Wie* dies aber geschehen könne, und auf welche Art es möglich seyn werde, ist dadurch noch gar nicht bestimmt; es liegt nicht in der Aufgabe, und läſst sich aus ihr auf keine Art entwickeln. Wir müssen demnach, wie oben, ein Experiment machen, und uns fragen: wie lassen A und — A. Seyn, und Nicht-Seyn, Realität, und Negation sich zusammen denken, ohne daſs sie sich vernichten, und aufheben?

6) Es ist nicht zu erwarten, daſs irgend jemand diese Frage anders beantworten werde, als folgender maaſsen: sie werden sich gegenseitig *einschränken*. Mithin wäre, wenn diese Antwort richtig ist, die Handlung Y. ein *Einschränken* beider Entgegengesezter durch einander; und X. bezeichnete die *Schranken*.

(Man verstehe mich nicht so, als ob ich behauptete, der Begriff der Schranken sey ein analytischer Begriff, der in der Vereinigung der Realität mit der Negation liege, und sich aus ihr entwickeln lieſse. Zwar sind die entgegengesezten Begriffe durch die zwei ersten Grundsätze gegeben; die Forderung aber daſs, sie vereinigt werden sollen, im ersten enthalten. Aber die Art wie sie vereinigt werden können, liegt in ihnen gar nicht, sondern sie wird durch ein *besondres* Gesez unsers Geistes bestimmt, das durch jenes Experiment zum Bewuſstseyn hervorgerufen werden sollte.)

7) Aber im Begriffe der Schranken liegt mehr, als das gesuchte X. es liegt nehmlich zugleich der Begriff der Realität, und der Negation, welche vereinigt werden, darin. Wir müssen demnach um X. rein zu bekommen, noch eine Abstraktion vornehmen.

8) Etwas *einschränken* heisst: die Realität desselben durch Negation nicht *gänzlich*, sondern nur zum *Theil* aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken ausser dem der Realität, und der Negation noch der der *Theilbarkeit* (der *Quantitätsfähigkeit* überhaupt, nicht eben einer *bestimmten* Quantität.) Dieser Begriff ist das gesuchte X. und durch die Handlung Y. wird demnach *schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich theilbar gesezt.*

9) *Ich sowohl als Nicht-Ich wird theilbar gesezt;* denn die Handlung Y. kann der Handlung des Gegensetzens nicht *nachgehen* d. i. sie kann nicht betrachtet werden, als durch dieselbe erst möglich gemacht; da, laut obigen Beweises, ohne sie das Gegensetzen sich selbst aufhebt, und mithin unmöglich ist. Ferner hann sie nicht *vorhergehen*; denn sie wird bloss vorgenommen, um die Entgegensetzung möglich zu machen, und die Theilbarkeit ist nichts, ohne ein theilbares. Also geht sie unmittelbar in und mit ihr vor; beide sind Eins, und eben Dasselbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesezt wird, wird demnach das Ich, *dem* entgegengesezt

fezt wird, und das Nicht-Ich, *das* entgegengefezt wird, theilbar gefezt.

C) Iezt haben wir bloſs noch zu unterſuchen, ob durch die aufgeſtellte Handlung die Aufgabe wirklich gelöſt, und alle Gegenſätze vereinigt ſind.

1) Die erſte Schluſsfolge iſt nunmehr folgendermaaſsen beſtimmt. Das Ich iſt im Ich nicht geſezt, inſofern, d. i. nach denjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich geſezt iſt. Ein Theil der Realität, d. i. derjenige der dem Nicht-Ich beigelegt wird, iſt im Ich aufgehoben. Dieſem Satze widerſpricht der zweite nicht. In ſofern das Nicht-Ich geſezt iſt muſs auch das Ich geſezt ſeyn, nehmlich ſie ſind beide überhaupt als theilbar ihrer Realität nach, geſezt.

Erſt jezt, vermittelſt des aufgeſtellten Begriffes kann man von beiden ſagen: ſie ſind *etwas*. Das abſolute Ich des erſten Grundſatzes iſt nicht *etwas*; (es hat kein Prädikat, und kann keins haben), es iſt ſchlechthin, *was* es iſt, und dies läſst ſich nicht weiter erklären. Iezt vermittelſt dieſes Begriffs iſt im Bewuſstſeyn *alle* Realität; und von dieſer kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide ſind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht iſt, und umgekehrt. Dem abſoluten Ich entgegengeſezt, (welchem es aber nur in ſofern es vorgeſtellt wird, nicht in ſofern es an ſich iſt, entgegengeſezt werden kann, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird) iſt das Nicht-Ich

Ich *schlechthin Nichts*; dem einschränkbaren Ich entgegengesezt ist es eine *negative Gröſse*.

2) Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesezt seyn. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewuſstseyns, das Bewuſstseyn ist einig: aber in diesem Bewuſstseyn ist gesezt das absolute Ich, als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesezt wird, als theilbar. Mithin ist das Ich, in sofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesezt wird, selbst entgegengesezt dem absoluten Ich.

Und so sind denn alle Gegensätze vereinigt, unbeschadet der Einheit des Bewuſstseyns; und dies ist gleichsam die Probe, daſs der aufgestellte Begriff der richtige war.

D) Da unsrer, erst durch Vollendung einer Wissenschaftslehre erweisbaren Voraussetzung nach nicht mehr als Ein schlechthin unbedingter, Ein dem Gehalte nach bedingter, und Ein der Form nach bedingter Grundsaz möglich ist; so kann es ausser den aufgestellten weiter keinen geben. Die Masse dessen, was unbedingt, und schlechthin gewiſs ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: *Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.*

Ueber diese Erkenntniſs hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurükgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen

lichen Geistes vorkommen soll, muss sich aus dem aufgestellten ableiten lassen.

1) Wir haben die entgegengesezten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Theilbarbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, und Nicht-Ich abstrahirt, und die *blosse Form der Vereinigung entgegengesezter durch den Begriff der Theilbarkeit* übrig gelassen, so haben wir den logischen Saz, den man bisher den des *Grundes* nannte: A zum Theil = — A und umgekehrt. Iedes Entgegengesezte ist seinem Entgegengesezten in Einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesezt. Ein solches Merkmal = X heisst der Grund, im ersten Fall der *Beziehungs*- im zweiten der *Unterscheidungs*-Grund: denn Entgegengesezte gleich setzen, oder vergleichen, nennt man *beziehen*; gleichgesezte entgegensetzen heisst, sie *unterscheiden*. Dieser logische Saz wird *bewiesen*, und *bestimmt* durch unsern aufgestellten materialen Grundsaz.

Bewiesen: denn

a) Alles entgegengesezte = — A ist entgegengesezt einem A, und dieses A ist gesezt.

Durch

Durch das Setzen eines — A wird A auf-gehoben, und doch auch nicht aufgehoben.

Mithin wird es nur zum Theil aufgehoben; und ſtatt des X in A, welches nicht aufgehoben wird, iſt in — A nicht — X, ſondern X ſelbſt geſezt: und alſo iſt A = — A in X. W elches das erſte war.

b) Alles gleichgeſezte (= A = B) iſt ſich ſelbſt gleich, kraft ſeines Geſeztſeyns im Ich. A = A. B = B.

Nun wird geſezt B = A, mithin iſt B durch A nicht geſezt; denn wäre es dadurch geſezt, ſo wäre es = A und nicht = B. (Es wären nicht Zwei geſezte, ſondern nur Ein geſeztes vorhanden).

Iſt aber B durch das Setzen des A nicht geſezt, ſo iſt es inſofern = — A; und durch das Gleichſetzen beider wird weder A noch B, ſondern irgend ein X geſezt, welches = X. und = A. und = B. iſt. Welches das zweite war

Hieraus ergiebt ſich, wie der Saz A = B gültig ſeyn könne, der an ſich dem Satze A = A widerſpricht. X = X. A = X. B = X. mithin A = B, inſofern beides iſt = X: aber A = — B inſofern beides iſt = — X.

Nur in *Einem* Theile ſind Gleiche entgegengeſezt, und Entgegengeſezte gleich. Denn wenn ſie ſich in mehrern Theilen ent-

ge-

gegengesezt wären, d. i. wenn in den Entgegengesezten selbst entgegengesezte Merkmahle wären, so gehörte Eins von beiden zu dem, worin die verglichenen gleich sind, und sie wären mithin nicht entgegengesezt; und umgekehrt. Iedes begründete Urtheil hat demnach nur Einen Beziehungs- und nur Einen Unterscheidungsgrund. Hat es mehrere, so ist es nicht Ein Urtheil, sondern mehrere Urtheile.

2) Der logische Saz des Grundes wird durch den obigen materialen Grundsaz *bestimmt*, d. i. seine Gültigkeit wird selbst eingeschränkt; er gilt nur für einen Theil unsrer Erkenntniss.

Nur unter der Bedingung, dass überhaupt verschiedene Dinge gleich, oder entgegengesezt werden, werden sie in irgend einem Merkmahle entgegengesezt, oder gleich gesezt. Dadurch aber wird gar nicht ausgesagt, dass schlechthin und ohne alle Bedingung alles, was in unserm Bewusstseyn vorkommen könne, irgend einem andern gleich, und einem dritten entgegengesezt werden müsse. Ein Urtheil über dasjenige, dem nichts gleich, und nichts entgegengesezt werden kann, steht gar nicht unter dem Satze des Grundes, denn es steht nicht unter der Bedingung seiner Gültigkeit; es wird nicht begründet, sondern es begründet selbst alle mögliche Urtheile; es hat keinen Grund, sondern es giebt selbst den Grund alles begründeten an. Der Gegenstand solcher Urtheile ist das absolute Ich, und alle Ur-

theile, deren Subjekt dasselbe ist, gelten schlechthin und ohne allem Grund; worüber unten ein mehreres.

3) Die Handlung, da man in Verglichenen das Merkmahl aufsucht, worin sie *entgegengesezt* sind, heisst das *antithetische* Verfahren; gewöhnlich das *analytische*, welcher Ausdruck aber weniger bequem ist, theils, weil er die Meinung übrig läst, dass man etwa aus einem Begriffe etwas entwickeln könne, was man nicht erst durch eine Synthesis hineingelegt, theils, weil durch die erste Benennung deutlicher bezeichnet wird, dass dieses Verfahren das Gegentheil vom Synthetischen sey. Das *synthetische* Verfahren nemlich besteht darin, dass man in Entgegengesezten dasjenige Merkmahl aufsuche; worin sie *gleich* sind. Der blossen logischen Form nach, welche von allem Inhalte der Erkenntniss, so wie von der Art, wie man dazu komme, völlig abstrahirt, heissen auf die erstere Art hervorgebrachte Urtheile, antithetische oder verneinende, auf die leztere Art hervorgebrachte synthetische oder bejahende Urtheile.

4) Sind die logischen Regeln, unter denen alle Antithesis und Synthesis steht, von dem dritten Grundsatze der Wissenschaftslehre abgeleitet, so ist überhaupt die Befugniss aller Antithesis und Synthesis von ihm abgeleitet. Aber wir haben in der Darstellung jenes Grundsatzes gesehen, dass die ursprüngliche Handlung, die er ausdrückt die des VerbindensEntgegengesezter in einem Drit-

Dritten, nicht möglich war, ohne die Handlung des Entgegensetzens; und dass diese gleichfals nicht möglich war, ohne die Handlung des Verbindens: dass also beide in der That unzertrennlich verbunden und nur in der Reflexion zu unterscheiden sind. Hieraus folgt, dass die logischen Handlungen, die auf jene ursprunglichen sich gründen, und eigentlich nur besondere nähere Bestimmungen derselben sind, gleichfals nicht, eine ohne die andere, möglich seyn werden. Keine Antithesis ist möglich ohne eine Synthesis; denn die Antithesis besteht ja darin, dass in Gleichen das entgegengesezte Merkmahl aufgesucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesezt wären. In der blossen Antithesis wird davon abstrahirt, dass sie erst durch eine solche Handlung gleichgesezt worden: sie werden schlechthin als gleich, ununtersucht woher, angenommen; bloss auf das entgegengesezte in ihnen wird die Reflexion gerichtet und dieses dadurch zum deutlichen und klaren Bewusstseyn erhoben. — So ist auch umgekehrt keine Synthesis möglich, ohne eine Antithesis. Entgegengesezte sollen vereiniget werden: sie wären aber nicht entgegengesezt, wenn sie es nicht durch eine Handlung des Ich wären, von welcher in der Synthesis abstrahirt wird, um bloss den Beziehungsgrund durch Reflexion zum Bewusstseyn zu erheben. — Es giebt demnach überhaupt dem Gehalte nach gar keine bloss analytische Urtheile; und man kömmt bloss durch sie nicht nur

 nicht

nicht weit, wie *Kant* ſagt, ſondern man kömmt gar nicht von der Stelle.

5) Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft ſtellte: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? — iſt jezt auf die allgemeinſte und befriedigendſte Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundſatze eine Syntheſis zwiſchen den entgegengeſezten Ich und Nicht-Ich, vermittelſt der geſezten Theilbarkeit beider, vorgenommen, über deren Möglichkeit ſich nicht weiter fragen, noch ein Grund derſelben anführen läſst; ſie iſt ſchlechthin möglich, man iſt zu ihr ohne allen weitern Grund befugt. Alle übrigen Syntheſen, welche gültig ſeyn ſollen, müſſen in dieſer liegen; ſie müſſen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden ſeyn: und ſo, wie dies bewieſen wird, wird der überzeugendſte Beweis geliefert, daſs ſie gültig ſind, wie jene.

6) *Sie müſſen alle in ihr enthalten ſeyn:* und dies zeichnet uns denn zugleich auf das beſtimmteſte den Weg vor, den wir in unſerer Wiſſenſchaft weiter zu gehen haben. — Syntheſen ſollen es ſeyn, mithin wird unſer ganzes Verfahren von nun an, (wenigſtens im theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre, denn im praktiſchen iſt es umgekehrt, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird), ſynthetiſch ſeyn; jeder Saz wird eine Syntheſis enthalten. — Aber keine Syntheſis iſt möglich, ohne eine vorhergegangene Antitheſis,

von

von welcher wir aber, insofern sie Handlung ist, abstrahiren, und bloss das Produkt derselben, das Entgegengesezte, aufsuchen. Wir müssen demnach bey jedem Satze von Aufzeigung Entgegengesezter, welche vereinigt werden sollen ausgehen. — Alle aufgestellten Synthesen sollen in der höchsten Synthesis, die wir eben vorgenommen haben, liegen, und sich aus ihr entwickeln lassen. Wir haben demnach in den durch sie verbundenen Ich und Nicht-Ich, insofern sie durch dieselbe verbunden sind, übriggebliebene entgegengesezte Merkmahle aufzusuchen, und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten seyn muss, zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesezten abermals neue Entgegengesezte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden; und dies fortzusetzen, so lange wir können; bis wir auf Entgegengesezte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des praktischen Theils übergehen. Und so ist denn unser Gang fest und sicher und durch die Sache selbst vorgeschrieben, und wir können im voraus wissen, dass wir bey gehöriger Aufmerksamkeit auf unsern Weg gar nicht irren können.

7) So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist; eben so wenig sind beide möglich ohne Thesis: ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem

andern gleich und keinem andern entgegengesezt, sondern bloss schlechthin gesezt wird. Auf unser System bezogen giebt diese dem Ganzen Haltbarkeit und Vollendung; es muss ein System und Ein System seyn; das Entgegengesezte muss verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengeseztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist. — Die Nothwendigkeit, auf die bestimmte Art entgegenzusetzen, und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatze: die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten. Die *Form* des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; *dass* überhaupt ein System seyn solle, auf die absolute Thesis. — So viel zur Anwendung der gemachten Bemerkung auf unser System überhaupt; aber noch giebt es eine andere noch wichtigere Anwendung derselben auf die Form der Urtheile, die aus mehrern Gründen hier nicht übergangen werden darf. Nemlich, so wie es antithetische und synthetische Urtheile gab, dürfte der Analogie nach, es auch wohl thetische Urtheile geben, welche in irgend einer Bestimmung den erstern gerade entgegengesezt seyn würden. Nemlich die Richtigkeit der beiden ersten Arten sezt einen Grund, und zwar einen doppelten Grund, einen der Beziehung und einen der Unterscheidung voraus, welche beide aufgezeigt werden können, und wenn das Urtheil bewiesen werden

soll,

foll, aufgezeigt werden müffen. (z. B. der Vogel ift ein Thier: Hier ift der Beziehungsgrund, auf welchen reflektirt wird, der beftimmte Begriff des Thieres, dafs es aus Materie, aus organifirter Materie, aus animalifch belebter Materie beftehe; der Unterfcheidungsgrund aber, von welchem abftrahirt wird, die fpecififche Differenz der verfchiedenen Thierarten, ob fie zwey oder vier Füfse, Federn, Schuppen oder eine behaarte Haut haben. Oder: eine Pflanze ift kein Thier: hier ift der Unterfcheidungsgrund, auf welchem reflektirt wird, die fpecififche Differenz zwifchen der Pflanze und dem Thiere; der Beziehungsgrund aber, von welchem abftrahirt wird, ift die Organifation überhaupt). Ein thetifches Urtheil aber würde ein folches feyn, in welchem etwas keinem andern gleich und keinem andern entgegengefezt, fondern blofs fich felbft gleich gefezt würde: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- oder Unterfcheidungsgrund vorausfetzen; fondern das Dritte, das es der logifchen Form nach, doch vorausfetzen mufs, wäre blos eine *Aufgabe* für einen Grund. Das urfprüngliche höchfte Urtheil diefer Art ift das: Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgefagt wird, fondern die Stelle des Prädikats für die mögliche Beftimmung des Ich ins Unendliche leer gelaffen wird. Alle Urtheile, die unter diefem, das ift, unter dem abfoluten Setzen des Ich enthalten find, find von der Art; (wenn fie auch nicht allemal wirklich das Ich zum logifchen Subiekt hätten.) z. B. der Menfch ift frei· Entweder betrachtet man diefes Urtheil als ein pofiti-

ſitives, (in welchem Falle es heiſsen würde: der Menſch gehört unter die Klaſſe der freien Weſen) ſo ſollte ein Beziehungsgrund angegeben werden, zwiſchen ihm und den freien Weſen, der als Grund der Freiheit in dem Begriffe der freien Weſen überhaupt, und dem des Menſchen insbeſondere enthalten wäre; aber weit entfernt, daſs ſich ein ſolcher Grund ſollte angeben laſſen, läſst ſich nicht einmal eine Klaſſe freier Weſen aufzeigen. Oder man betrachtet es als ein negatives, ſo wird dadurch der Menſch allen Weſen, die unter dem Geſetze der Naturnothwendigkeit ſtehen, entgegengeſezt; aber dann müſste ſich der Unterſcheidungsgrund zwiſchen nothwendig und nicht nothwendig angeben, und es müſste ſich zeigen laſſen, daſs der leztere in dem Begriffe des Menſchen nicht, aber wohl in dem der entgegengeſezten Weſen läge; und zugleich müſste ſich ein Merkmahl zeigen laſſen, in welchem beide übereinkämen. Aber der Menſch, inſofern das Prädikat der Freiheit von ihm gelten kann, d. i. in ſofern er abſolut und nicht vorgeſtelltes noch vorſtellbares Subjekt iſt, hat mit den Naturweſen gar nichts gemein und iſt ihnen alſo auch nicht entgegengeſezt. Dennoch ſollen laut der logiſchen Form des Urtheils, welche poſitiv iſt, beide Begriffe vereinigt werden; ſie ſind aber in gar keinem Begriffe zu vereinigen, ſondern bloſs in der Idee eines Ich, deſſen Bewuſstſeyn durch gar nichts auſser ihm beſtimmt würde, ſondern vielmehr ſelbſt alles auſser ihm durch ſein bloſſes Bewuſstſeyn beſtimmte: welche Idee aber ſelbſt nicht denkbar iſt, indem ſie

für

für uns einen Widerſpruch enthält. Dennoch aber iſt ſie uns zum höchſten praktiſchen Ziele aufgeſtellt. Der Menſch ſoll ſich der, an ſich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern. — So iſt das Geſchmacksurtheil: A iſt ſchön, (ſoviel als in A iſt ein Merkmahl, das im Ideal des Schönen auch iſt) ein thetiſches Urtheil; denn ich kann jenes Merkmahl nicht mit dem Ideale vergleichen, da ich das Ideal nicht kenne. Es iſt vielmehr eine Aufgabe meines Geiſtes, die aus dem abſoluten Setzen deſſelben herkommt, es zu finden, welche aber nur nach einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen gelöſet werden könnte. — Kant und ſeine Nachfolger haben daher dieſe Urtheile ſehr richtig *unendliche* genannt, ob gleich keiner, ſoviel mir bewuſst iſt, ſie auf eine deutliche und beſtimmte Art erklärt hat.

8) Für irgend ein beſtimmtes thetiſches Urtheil läſst ſich alſo kein Grund anführen; aber das Verfahren des menſchlichen Geiſtes bey thetiſchen Urtheilen überhaupt iſt auf das Setzen des Ich ſchlechthin durch ſich ſelbſt, gegründet. Es iſt nützlich und giebt die klärſte und beſtimmteſte Einſicht in den eigenthümlichen Karakter des kritiſchen Syſtems, wenn man dieſe Begründung der thetiſchen Urtheile überhaupt mit der antithetiſchen und ſynthetiſchen vergleicht.

Alle in irgend einem Begriffe, der ihren Unterſcheidungsgrund ausdrückt, Entgegengeſezte kommen in einem *höhern* (allgemeinern, umfaſſen-

dern) Begriffe überein, den man den Gattungsbegriff nennt: d. i. es wird eine Synthesis vorausgesezt, in welcher beide enthalten, und zwar insofern sie sich gleichen, enthalten sind. (z. B. Gold und Silber sind als gleich enthalten in dem Begriffe der Metalle, welcher den Begriff, worin beide entgegengesezt werden, als etwa hier die bestimmte Farbe, nicht enthält. Daher die logische Regel der Definition, dass sie den Gattungsbegriff, der den Beziehungsgrund und die specifische Differenz, die den Unterscheidungsgrund enthält, angeben müsse. — Hinwiederum alle Gleichgesezten sind in einem *niedern* Begriffe, der irgend eine besondere Bestimmung ausdrückt, von welcher in dem Beziehungsurtheile abstrahirt wird, entgegengesezt, d. i. alle Synthesis sezt eine vorhergegangene Antithesis voraus. z. B. In dem Begriffe Körper wird abstrahirt von der Verschiedenheit der Farben, der bestimmten Schwere, des Geschmacks, des Geruchs u. s. w. und nun kann alles, was den Raum füllt, undurchdringlich ist, und irgend eine Schwere hat, ein Körper seyn, so entgegengesezt es auch in Absicht jener Merkmahle unter sich seyn möge. — (*Welche* Bestimmung allgemeinere oder speciellere, und mithin *welche* Begriffe höhere oder niedere seyen, wird durch die Wissenschaftslehre bestimmt. Durch je weniger Mittelbegriffe überhaupt ein Begriff von dem höchsten, dem der Realität, abgeleitet ist, desto höher; durch je mehrere, desto niederer ist er. Bestimmt ist Y. ein niederer Begriff als X, wenn in der Reihe

seiner

ſeiner Ableitung vom höchſten Begriffe X vorkommt: und ſo auch umgekehrt).

Mit dem ſchlechthin geſezten, dem Ich, verhält es ſich ganz anders. Es wird demſelben ein Nicht-Ich gleich geſezt, zugleich, indem es ihm entgegengeſezt wird, aber nicht in einem *höhern* Begriffe, (der etwa beide in ſich enthielte und eine höhere Syntheſis oder wenigſtens Theſis vorausſetzen würde) wie es ſich bey allen übrigen Vergleichungen verhält, ſondern in einem *niedern*. Das Ich wird ſelbſt in einen niedern Begriff, den der Theilbarkeit, herabgeſezt, damit es dem Nicht-Ich gleich geſezt werden könne; und in demſelben Begriffe wird es ihm auch entgegengeſezt. Hier iſt alſo gar kein *Herauf*ſteigen, wie ſonſt bei jeder Syntheſis, ſondern ein *Herab*ſteigen. Ich und Nicht-Ich, ſo wie ſie durch den Begriff der gegenſeitigen Einſchränkbarkeit gleich und entgegengeſezt werden, ſind ſelbſt beide etwas (Accidenzen) im Ich, als theilbarer Subſtanz; geſezt durch das Ich, als abſolutes unbeſchränkbares Subjekt, dem nichts gleich iſt, und nichts entgegengeſezt iſt. — Darum müſſen alle Urtheile, deren logiſches Subjekt das einſchränkbare oder beſtimmbare Ich, oder etwas das Ich beſtimmendes iſt, durch etwas höheres beſchränkt oder beſtimmt ſeyn: aber alle Urtheile, deren logiſches Subjekt das abſolut unbeſtimmbare Ich iſt, können durch nichts höheres beſtimmt werden, weil das abſolute Ich durch nichts höheres beſtimmt wird, ſondern ſie ſind ſchlechthin durch ſich ſelbſt begründet und beſtimmt.

Dar-

Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, daſs ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegentheil ist dieienige Philosophie *dogmatisch*, die dem Ich an sich etwas gleich und entgegensezt und dieses geschieht in dem höher seyn sollenden Begriffe des *Dinges* (Ens) der zugleich völlig willkührlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen System ist das Ding, das im Ich gesezte; im dogmatischen dasjenige, worinne das Ich selbst gesezt ist: der Kriticism ist darum *immanent*, weil er alles in das Ich sezt; der Dogmatism *transscendent*, weil er noch über das Ich hinausgeht. In sofern der Dogmatism konsequent seyn kann, ist der Spinocism das konsequenteste Produkt desselben. Verfährt man nun mit dem Dogmatism nach seinen eigenen Grundsätzen, wie man allerdings soll, so fragt man ihn, warum er doch sein Ding an sich ohne einem höhern Grund annehme, da er bey dem Ich nach einem höhern Grunde fragte; warum denn dieſs als absolut gelte, da das Ich nicht absolut seyn sollte. Dafür kann er nun keine Befugniſs aufweisen und wir verlangen demnach mit Recht, daſs er nach seinem eigenen Grundsatze, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höhern Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an sich anführe und wieder einen höhern für diesen und so ins Unendliche fort. Ein durchgeführter Dogmatism läugnet demnach entweder, daſs unser

Wis-

Wiſſen überhaupt einen Grund habe, daſs überhaupt ein Syſtem im menſchlichen Geiſte ſey; oder er widerſpricht ſich ſelbſt. Durchgeführter Dogmatism iſt ein Scepticism, welcher bezweifelt, daſs er zweifelt; denn er muſs die Einheit des Bewuſstſeyns und mit ihr die ganze Logik aufheben: er iſt mithin kein Dogmatism, und widerſpricht ſich ſelbſt, indem er einer zu ſeyn vorgiebt *).

(So ſezt Spinoza den Grund der Einheit des Bewuſstſeyns in eine Subſtanz, in welcher es ſowohl der Materie (der beſtimmten Reihe der Vorſtellung) nach, als auch der Form der Einheit nach nothwendig beſtimmt iſt. Aber ich frage ihn, was denn dasjenige ſey, was wiederum den Grund der Nothwendigkeit dieſer Subſtanz enthalte,

*) Es giebt nur zwei Syſteme, das kritiſche und das dogmatiſche Der Scepticism, ſo wie er oben beſtimmt wird, würde gar kein Syſtem ſeyn: denn er läugnet ja die Möglichkeit eines Syſtems überhaupt. Aber dieſe kann er doch nur ſyſtematiſch läugnen, mithin widerſpricht er ſich ſelbſt und iſt ganz vernunftwidrig. Es iſt durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ſchon dafür geſorgt, daſs er auch unmöglich iſt. Noch nie war Iemand im Ernſte ein ſolcher Sceptiker. Etwas anders iſt der kritiſche Scepticism, der des *Hume*, des *Maimon*, des *Aeneſidemus*, der die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe aufdeckt, und eben dadurch andeutet, wo haltbarere zu finden ſind. Durch ihn gewinnt die Wiſſenſchaft allemal, wenn auch nicht immer an Gehalte, doch ſicher in der Form — und man kennt die Vortheile der Wiſſenſchaft ſchlecht, wenn man dem ſcharfſinnigen Sceptiker die gebührende Achtung verſagt.

halte, ſowohl ihrer Materie (den verſchiedenen in ihr enthaltenen Vorſtellungsreihen) als ihrer Form nach (nach welcher in ihr *alle mögliche* Vorſtellungsreihen erſchöpft ſeyn und ein vollſtändiges *Ganzes* ausmachen ſollen). Für dieſe Nothwendigkeit nun giebt er mir weiter keinen Grund an, ſondern ſagt: es ſey ſchlechthin ſo; und er ſagt das, weil er gezwungen iſt, etwas abſoluterſtes, eine höchſte Einheit, anzunehmen: aber wenn er das will, ſo hätte er ja gleich bey der ihm im Bewuſstſeyn gegebenen Einheit ſtehen bleiben ſollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihm trieb).

Es würde ſich ſchlechterdings nicht erklären laſſen, wie jemals ein Denker entweder über das Ich habe hinausgehen können, oder wie er, nachdem er einmal darüber hinausgegangen, irgendwo habe ſtille ſtehen könnnen, wenn wir nicht ein praktiſches Datum als vollkommenen Erklärungsgrund dieſer Erſcheinung anträfen. Ein praktiſches Datum war es, nicht aber ein theoretiſches, wie man zu glauben ſchien, das den Dogmatiker über das Ich hinaustrieb; nemlich das Gefühl der Abhängigkeit unſeres Ich, in ſofern es praktiſch iſt, von einem ſchlechterdings nicht unter unſerer Geſezgebung ſtehenden und in ſofern freien Nicht-Ich: ein praktiſches Datum, nöthigte ihn aber wiederum irgendwo ſtille zu ſtehen; nemlich das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktiſchen Geſetze des Ich;

wel-

welche aber gar nicht etwa als Gegenſtand eines Begriffes etwas iſt, das da iſt, ſondern als Gegenſtand einer Idee, etwas das da ſeyn *ſoll* und durch uns hervorgebracht werden ſoll, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird.

Und hieraus erhellet denn zulezt, daſs überhaupt der Dogmatism gar nicht iſt, was er zu ſeyn vorgiebt, daſs wir ihm durch obige Folgerungen unrecht gethan haben und daſs er ſich ſelbſt unrecht thut, wenn er dieſelben ſich zuzieht. Seine höchſte Einheit iſt wirklich keine andere als die des Bewuſstſeyns und kann keine andere ſeyn und ſein Ding iſt das Subſtrat der Theilbarkeit überhaupt oder die höchſte Subſtanz, worinne beide, das Ich und das Nicht-Ich (Spinoza's Intelligenz und Ausdehnung) geſezt ſind. Bis zum reinen abſoluten Ich, weit entfernt darüber hinauszugehen, erhebt er ſich gar nicht: er geht, wo er am weiteſten geht, wie in Spinoza's Syſtem, bis zu unſerm zweiten und dritten Grundſatze, aber nicht bis zum erſten ſchechthin unbedingten; gewöhnlich erhebt er bei weitem ſo hoch ſich nicht. Der kritiſchen Philoſophie war es aufbehalten, dieſen lezten Schritt zu thun und die Wiſſenſchaft dadurch zu vollenden. Der theoretiſche Theil unſerer Wiſſenſchaftslehre, der auch nur aus den beiden lezten Grundſätzen entwickelt wird, indem hier der erſte blos eine regulative Gültigkeit hat, iſt wirklich, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird, der ſyſtematiſche Spinozismus; nur daſs eines ieden Ich ſelbſt die einzige höchſte Subſtanz iſt: aber unſer Syſtem fügt einen prak-

praktischen Theil hinzu, der den ersten begründet und bestimmt, die ganze Wissenschaft dadurch vollendet, alles, was im menschlichen Geiste angetroffen wird, erschöpft und dadurch den gemeinen Menschenverstand, der durch alle Vor-Kantische Philosophie beleidigt, durch unser theoretisches System aber ohne jemalige Hofnung der Versöhnung, wie es scheint, mit der Philosophie entzweit wird, vollkommen mit derselben wieder aussöhnt.

9) Wenn von der *bestimmten* Form des Urtheils, dass es ein *entgegensetzendes*, oder *vergleichendes*, auf einen *Unterscheidungs*- oder *Beziehungs*grund gebautes ist, völlig abstrahirt, und bloss das allgemeine der Handlungsart — das, eins durch das andere zu begränzen, — übrig gelassen wird, haben wir die Kategorie der *Bestimmung* (Begrenzung, bei Kant Limitation). Nemlich ein Setzen der Quantität überhaupt, sey es nun Quantität der Realität, oder der Negation, heisst Bestimmung.

Zwei-

Zweite Lieferung

der

Grundlage

der

gesammten Wissenschaftslehre.

Zweiter Theil.

Grundlage des theoretischen Wissens.

§. 4. *Erster Lehrsatz.*

Ehe wir unsern Weg antreten, eine kurze Reflexion über denselben! — Wir haben nun drei logische Grundsätze; den der *Identität*, welcher alle übrigen begründet; und dann die beiden, welche sich selbst gegenseitig an jenem begründen, den des *Gegensetzens*, und den des *Grundes* aufgestellt. Die beiden leztern machen das synthetische Verfahren überhaupt erst möglich; stellen auf und begründen die Form desselben. Wir bedürfen demnach, um der formalen Gültigkeit unsers Verfahrens in der Reflexion sicher zu seyn, nichts weiter. — Eben so ist in der ersten syn-

thetischen Handlung, der Grundsynthesis (der des Ich und Nicht-Ich) ein Gehalt für alle mögliche künftige Synthesen aufgestellt, und wir bedürfen auch von dieser Seite nichts weiter. Aus jener Grundsynthesis muſs alles sich entwickeln lassen, was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll.

Soll sich aber etwas aus ihr entwickeln lassen, so müssen in den durch sie vereinigten Begriffen noch andre enthalten liegen, die bis jezt nicht aufgestellt sind; und unsre Aufgabe ist die, sie zu finden. Dabei verfährt man nun auf folgende Art. — Nach §. 3. entstehen alle synthetische Begriffe durch Vereinigung Entgegengesezter. Man müste demnach zuförderst solche entgegengesezte Merkmahle der aufgestellten Begriffe (hier des Ich, und des Nicht Ich, insofern sie als sich gegenseitig bestimmend gesezt sind) aufsuchen; und dies geschieht durch Reflexion, die eine willkührliche Handlung unsers Geistes ist: — *Aufsuchen*, sagte ich; es wird demnach vorausgesezt, daſs sie schon vorhanden sind, und nicht etwa durch unsre Reflexion erst gemacht, und erkünstelt werden (welches überhaupt die Reflexion gar nicht vermag) d. h. es wird eine ursprünglich nothwendige antithetische Handlung des Ich vorausgesezt.

Die Reflexion hat diese antithetische Handlung aufzustellen: und sie ist insofern zuförderst analytisch. Nemlich entgegengesezte Merkmahle, die in einem bestimmten Begriffe = A enthalten sind, *als* entgegengesezt durch Reflexion zum deutlichen Bewuſstseyn erheben, heiſst, den Begriff A analysiren. Hier aber

ist

ist insbesondre zu bemerken, dass unsre Reflexion einen Begriff analysirt, der ihr noch gar nicht gegeben ist, sondern erst durch die Analyse gefunden werden soll; der analysirte Begriff ist bis zur Vollendung der Analyse = X. Es entsteht die Frage: wie kann ein unbekannter Begriff analysirt werden?

Keine antithetische Handlung, dergleichen doch für die Möglichkeit der Analyse überhaupt vorausgesezt wird, ist möglich, ohne eine synthetische; und zwar keine bestimmte antithetische, ohne ihre bestimmte synthetische. (§. 3) Sie sind beide innig vereinigt; eine und eben dieselbe Handlung, und werden bloss in der Reflexion unterschieden. Mithin lässt von der Antithesis sich auf die Synthesis schliessen; das dritte, worin die beiden entgegengesezten vereinigt sind, lässt sich gleichfalls aufstellen: nicht als Produkt der Reflexion, sondern als ihr Fund: aber als Produkt jener ursprünglichen synthetischen Handlung des Ich; die darum, *als* Handlung, nicht eben zum empirischen Bewusstseyn gelangen muss, eben so wenig, als die bisher aufgestellten Handlungen. Wir treffen also von jezt an auf lauter synthetische Handlungen, die aber nicht wieder schlechthin unbedingte Handlungen sind, wie die erstern. Durch unsre Deduktion aber wird bewiesen, dass es Handlungen, und Handlungen des Ich sind. Nemlich, sie sind es so gewiss, so gewiss die erste Synthesis, aus der sie entwickelt werden, und mit der sie Eins, und dasselbe ausmachen, eine ist; und diese ist eine, so gewiss als die höchste Thathandlung des Ich, durch die es sich selbst sezt, eine ist. — Die Handlungen, welche aufge-

gestellt werden, sind *synthetisch*; die Reflexion aber, welche sie aufstellt, ist *analytisch*.

Iene Antithesen aber, die für die Möglichkeit einer Analyse durch Reflexion vorausgesezt worden, müssen, als vorhergegangen, d. i. als solche gedacht werden, von welchen die Möglichkeit der aufzuzeigenden synthetischen Begriffe abhängig ist. Keine Antithesis aber ist möglich ohne Synthesis. Mithin wird eine höhere Synthesis als schon geschehen vorausgesezt; und unser erstes Geschäft muss seyn, diese aufzusuchen, und sie bestimmt aufzustellen. Nun muss zwar eigentlich dieselbe schon im vorigen §. aufgestellt seyn. Es könnte sich aber doch finden, dass wegen des Ueberganges in einen ganz neuen Theil der Wissenschaft doch noch etwas besonderes dabei zu erinnern wäre.

A. *Bestimmung des zu analysirenden synthetischen Satzes.*

Das Ich sowohl als das Nicht-Ich, sind, beide durch das Ich, und im Ich, gesezt, als *durcheinander gegenseitig* beschränkbar, d. i. so, dass die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe, und umgekehrt. (§. 3.)

In diesem Satze liegen folgende zwei.

1) *Das Ich sezt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich.* Von diesem Satze, der in der Zukunft, und zwar im praktischen Theile unsrer Wissenschaft eine grosse Rolle spielen wird, lässt, wie es wenigstens scheint,

ſcheint, vor der Hand ſich noch gar kein Gebrauch machen. Denn bis jezt iſt das Nicht-Ich Nichts; es hat keine Realität, und es läſst demnach ſich gar nicht denken, wie in ihm durch das Ich eine Realität aufgehoben werden könne, die es nicht hat; wie es eingeſchränkt werden könne, da es nichts iſt. Alſo ſcheint dieſer Saz wenigſtens ſo lange, bis dem Nicht-Ich auf irgend eine Weiſe Realität beygemeſſen werden kann, völlig unbrauchbar. Der Saz, unter welchem er enthalten iſt: der: das Ich und Nicht-Ich ſchränken ſich gegenſeitig ein, iſt zwar geſezt: aber ob auch der eben jezt aufgeſtellte durch ihn geſezt, und in ihm enthalten ſey, iſt völlig problematiſch. Das Ich kann auch blos, und lediglich in der Rükſicht vom Nicht-Ich eingeſchränkt werden, als es daſſelbe erſt ſelbſt eingeſchränkt hat; als das Einſchränken erſt vom Ich ausgegangen iſt. Vielleicht ſchränkt das Nicht-Ich gar nicht das Ich an ſich, ſondern nur das Einſchränken des Ich ein; und ſo bliebe der obige Saz doch wahr und richtig, ohne daſs dem Nicht-Ich eine abſolute Realität zugeſchrieben werden müſſe, und ohne daſs der oben problematiſch aufgeſtellte Saz in ihm enthalten wäre.

2) liegt in jenem Satze folgender: *das Ich ſezt ſich ſelbſt, als beſchränkt durch das Nicht Ich.* Von dieſem läſst ſich ein Gebrauch machen; und er muſs angenommen werden als gewiſs, denn er läſst ſich aus dem oben aufgeſtellten Satze ableiten.

Das Ich iſt geſezt, zuförderſt als abſolute, und dann als einſchränkbare einer Quantität fähige Reali-

tät, und zwar als einschränkbar durch das Nicht-Ich. Alles dies aber ist gesezt durch das Ich; und dieses sind denn die Momente unsers Satzes.

(Es wird sich zeigen

1) daſs der leztere Saz den theoretischen Theil der Wissenschaftslehre begründe — jedoch erst nach Vollendung desselben, wie das bei'm synthetischen Vortrage nicht anders seyn kann.

2) daſs der erstere, bis jezt problematische Saz den praktischen Theil der Wissenschaft begründe. Aber da er selbst problematisch ist, so bleibt die Möglichkeit eines solchen praktischen Theils gleichfalls problematisch. Hieraus geht nun

3) hervor, warum die Reflexion vom theoretischen Theile ausgehen müsse; ohngeachtet sich im Verfolg zeigen wird, daſs nicht etwa das theoretische Vermögen das praktische, sondern daſs umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache, (daſs die Vernunft an sich blos praktisch sey, und daſs sie erst in der Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie einschränkendes Nicht-Ich theoretisch werde). — Sie ist es darum, weil die *Denkbarkeit* des praktischen Grundsatzes sich auf die Denkbarkeit des theoretischen Grundsatzes gründet. Aber von der Denkbarkeit ist ja doch bei der Reflexion die Rede.

4) geht

4) geht daraus hervor, daſs die Eintheilung der Wiſſenſchaftslehre in die theoretiſche, und praktiſche, die wir hier gemacht haben, bloſs problematiſch iſt; (aus welchem Grunde wir ſie denn auch nur ſo im Vorbeigehen machen muſten, und die ſcharfe Grenzlinie die noch nicht als ſolche bekannt iſt, nicht ziehen konnte). Wir wiſſen noch gar nicht, ob wir den theoretiſchen Theil vollenden, oder ob wir nicht vielleicht auf einen Widerſpruch ſtoſsen werden, der ſchlechthin unauflösbar iſt; um ſo viel weniger können wir wiſſen, ob wir von dem theoretiſchen Theile aus in einen beſondern praktiſchen werden getrieben werden).

B) *Syntheſis der in dem aufgeſtellten Satze enthaltnen Gegenſätze überhaupt, und im allgemeinen.*

Der Saz: *das Ich ſezt ſich, als beſtimmt durch das Nicht-Ich*, iſt ſo eben vom dritten Grundſatze abgeleitet worden; ſoll jener gelten, ſo muſs auch Er gelten; aber jener muſs gelten, ſo gewiſs die Einheit des Bewuſstſeyns nicht aufgehoben werden, und das Ich nicht aufhören ſoll, Ich zu ſeyn. (§. 3.) Er ſelbſt muſs demnach ſo gewiſs gelten, als die Einheit des Bewuſtſeyns nicht aufgehoben werden ſoll.

Wir haben ihn zuförderſt zu analyſiren, d. i. zu ſehen, ob, und was fur Gegenſätze in ihm enthalten ſeyen.

Das Ich ſezt ſich, als *beſtimmt durch das Nicht-Ich.* Alſo das Ich ſoll nicht beſtimmen, ſondern es ſoll be-

 ſtimmt

ſtimmt *werden*; das Nicht-Ich aber ſoll beſtimmen; der Realität des Ich Grenzen ſetzen. Demnach liegt in unſerm aufgeſtellten Satze zuförderſt folgender:

Das Nicht-Ich beſtimmt (thätig) *das Ich* (welches inſofern leidend iſt). *Das Ich ſezt ſich* als beſtimmt, durch abſolute Thätigkeit. Alle Thätigkeit muſs, ſo viel wir wenigſtens bis jezt einſehen, vom Ich ausgehen. Das Ich hat ſich ſelbſt; es hat das Nicht-Ich, es hat beide in die Quantität geſezt. Aber das Ich ſezt ſich als beſtimmt, heiſst offenbar ſoviel, als *das Ich beſtimmt ſich.* Demnach liegt in dem aufgeſtellten Satze auch folgender:

Das Ich beſtimmt ſich ſelbſt, (durch abſolute Thätigkeit.)

Wir abſtrahiren vor der Hand noch gänzlich davon, ob etwa jeder von beiden Sätzen ſich ſelbſt widerſpreche, einen innern Widerſpruch enthalte, und demnach ſich ſelbſt aufhebe. Aber ſoviel iſt ſogleich einleuchtend, daſs beide einander gegenſeitig widerſprechen; daſs das Ich nicht thätig ſeyn könne, wenn es leidend ſeyn ſoll, und umgekehrt.

(Die Begriffe der *Thätigkeit*, und des *Leidens* ſind freylich noch nicht, als entgegengeſezte, abgeleitet und entwikelt; es ſoll aber auch weiter nichts aus dieſen Begriffen, als entgegengeſezten gefolgert werden; man hat ſich dieſer Worte hier bloſs bedient, um ſich deutlich zu machen. Soviel iſt offenbar, daſs in dem einen der entwikelten Sätze bejahet werde, was der andere verneint, und umgekehrt; und ſo etwas iſt doch wohl ein Widerſpruch).

Zwei Sätze, die in einem und ebendemselben Satze enthalten sind, widersprechen einander, sie heben sich demnach auf: und der Saz, in dem sie enthalten sind, hebt sich selbst auf. Mit dem oben aufgestellten Satze ist es so beschaffen. Er hebt demnach sich selbst auf.

Aber er darf sich nicht aufheben, wenn die Einheit des Bewufstseyns nicht aufgehoben werden soll: wir müssen demnach suchen, die angezeigten Gegensätze zu vereinigen; (d. h. nach dem obigen nicht: wir sollen in unsrem Geschäfte der Reflexion durch eine Künstelei einen Vereinigungspunkt für sie erdichten; sondern, da die Einheit des Bewufstseyns, zugleich aber jener Saz, der sie aufzuheben droht, gesezt ist, so muss der Vereinigungspunkt schon in unserm Bewufstseyn vorhanden seyn, und wir haben durch Reflexion ihn nur zu suchen. Wir haben so eben einen synthetischen Begriff = X, der wirklich da ist, analysirt; und aus den durch die Analyse gefundnen Gegensätzen sollen wir schliessen, was für ein Begriff das unbekannte X. sey).

Wir gehen an die Lösung unsrer Aufgabe.

Es wird in dem einen Satze bejahet, was in dem andern verneint wird. Realität und Negation sind es demnach, die sich aufheben; und die sich nicht aufheben, sondern vereinigt werden sollen, und dieses geschieht (§. 3.) durch Einschränkung oder Bestimmung.

In sofern gesagt wird: das Ich bestimmt sich selbst, wird dem Ich absolute Totalität der Realität zugeschrieben. Das Ich kann sich nur als Realität bestimmen, denn es ist gesezt als Realität schlechthin, (§. 1.) und

es ist in ihm gar keine Negation gesezt. Dennoch sollte es durch sich selbst bestimmt seyn; das kann nicht heissen, es hebt eine Realität in sich auf; denn dadurch würde es unmittelbar in Widerspruch mit sich selbst versezt; sondern es muss heissen: das Ich bestimmt die Realität und vermittelst desselben sich selbst. Es sezt alle Realität als ein absolutes Quantum Ausser dieser Realität giebt es gar keine. Diese Realität ist gesezt ins Ich. Das Ich ist demnach bestimmt, insofern die Realität bestimmt ist.

Noch ist zu bemerken, dass dies ein absoluter Akt des Ich ist; eben derselbe, der § 3. vorkommt wo das Ich sich selbst als Quantität sezt; und der hier, um der Folgen willen, deutlich und klar aufgestellt werden muste.

Das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesezt; und in ihm ist Negation, wie im Ich Realität. Ist in das Ich absolute Totalität der Realität gesezt: so muss in das Nicht-Ich nothwendig absolute Totalität der Negation gesezt werden; und die Negation selbst muss als absolute Totalität gesezt werden.

Beides, die absolute Totalität der Realität im Ich, und die absolute Totalität der Negation im Nicht-Ich sollen vereinigt werden durch Bestimmung Demnach *bestimmt* sich das Ich *zum Theil*, und es *wird bestimmt zum Theil*.

Aber beides soll gedacht werden, als *Ein's* und eben *Dasselbe* d. h. in eben der Rücksicht, in der das Ich bestimmt wird, soll es sich bestimmen, und in eben der

Rük-

Rükſicht, in der es ſich beſtimmt, ſoll es beſtimmt werden.

Das Ich *wird* beſtimmt, heiſst: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn demnach das Ich nur *einen Theil* von der abſoluten Totalität der Realität in ſich ſezt, ſo hebt es dadurch den Reſt jener Totalität in ſich auf: und ſezt den der aufgehobenen Realität gleichen Theil der Realität, vermöge des Gegenſetzens (§. 2.) und der Gleichheit der Quantität mit ſich ſelbſt. (§. 3.) Ein Grad iſt immer ein Grad; es ſey ein Grad der Realität, oder der Negation. (Theilet z. B. die Totalität der Realität in 10 gleiche Theile; ſezt deren 5. in das Ich; ſo ſind nothwendig 5 Theile der Negation in das Ich geſezt).

So viele Theile der Negation das Ich in ſich ſezt, ſo viele Theile der Realität ſezt es in das Nicht-Ich; welche Realität in dem entgegengeſezten die Realität in ihm eben aufhebt. (Sind z. B. 5 Theile der Negation in das Ich geſezt, ſo ſind 5 Theile Realität in das Nicht-Ich geſezt).

Demnach ſezt das Ich Negation in ſich, in ſofern es Realität in das Nicht-Ich ſezt, und Realität in ſich, in ſofern es Negation in das Nicht-Ich ſezt; es ſezt ſich demnach *ſich beſtimmend*, inſofern es beſtimmt *wird*; unbeſtimmt *werdend*, inſofern es ſich *beſtimmt*: und die Aufgabe iſt, inſofern ſie oben aufgegeben war, gelöſst.

(Inſofern ſie aufgegeben war; denn noch immer bleibt die Frage unbeantwortet, wie das Ich Negation

in

in ſich, oder Realität in das Nicht-Ich ſetzen könne; und es iſt ſo viel als nichts geſchehen, wenn dieſe Fragen ſich nicht beantworten laſſen. Dies wird darum erinnert, damit niemand ſich an die anſcheinende Richtigkeit und Unzulänglichkeit unſrer Auflöſung ſtoſse).

Wir haben ſo eben eine neue Syntheſis vorgenommen. Der Begriff, der in derſelben aufgeſtellt wird, iſt enthalten unter dem höhern Gattungsbegriffe der *Beſtimmung*; denn es wird durch ihn Quantität geſezt. Aber wenn es wirklich ein andrer Begriff, und die durch ihn bezeichnete Syntheſis wirklich eine neue Syntheſis ſeyn ſoll, ſo muſs ſich die ſpecifiſche Differenz deſſelben vom Begriffe der Beſtimmung überhaupt; es muſs ſich der Unterſcheidungsgrund beider Begriffe aufzeigen laſſen. — Durch *Beſtimmung* überhaupt wird bloſs *Quantität feſtgeſezt*; ununterſucht wie, und auf welche Art: durch unſern eben jezt aufgeſtellten ſynthetiſchen Begriff wird die Quantität *des Einen durch die ſeines Entgegenſezten* geſezt, und umgekehrt. Durch die Beſtimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich beſtimmt; und umgekehrt. Ich kann ausgehen von welchem der Entgegengeſezten; wie ich nur will; und habe jedesmal durch eine Handlung des Beſtimmens zugleich das andere beſtimmt. Dieſe beſtimmtere Beſtimmung könnte man füglich *Wechſelbeſtimmung* (nach der Analogie von Wechſelwirkung,) nennen. Es iſt das gleiche was bei Kant *Relation* heiſst.

C. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem ersten der entgegengesezten Sätze selbst enthaltnen Gegensätze.

Es wird sich bald zeigen, dass durch die Synthesis, vermittelst der Wechselbestimmung für die Lösung der Hauptschwierigkeit an sich, nichts beträchtliches gewonnen ist. Aber für die Methode haben wir festen Fuss gewonnen.

Sind in dem zu Anfange des §. aufgestellten Hauptsatze alle Gegensätze enthalten, welche hier vereinigt werden sollen; und sie sollen darin enthalten seyn, laut der oben gemachten Erinnerungen über die Methode: sind sie ferner im Allgemeinen zu vereinigen gewesen durch den Begriff der Wechselbestimmung; so müssen nothwendig die Gegensätze, die in den schon vereinigten allgemeinen Sätzen liegen, schon mittelbar durch Wechselbestimmung vereinigt seyn. So wie die besondern Gegensätze enthalten sind unter den aufgestellten allgemeinen; so muss auch der synthetische Begriff, der sie vereinigt, enthalten seyn unter dem allgemeinen Begriffe der Wechselbestimmung. Wir haben demnach mit diesem Begriffe gerade so zu verfahren, wie wir eben mit dem Begriffe der *Bestimmung* überhaupt verfuhren. Wir bestimmten ihn selbst, d. h. wir schränkten die Sphäre seines Umfangs ein auf eine geringere Quantität durch die hinzugefügte Bedingung, dass die Quantität des Einen durch sein entgegengesetztes bestimmt werden solle, und umgekehrt, und so erhielten wir den Begriff der Wechselbestimmung. Laut des so eben geführten Beweises haben wir von nun an diesen Begriff selbst näher zu bestimmen, d. i.

seine

ſeine Sphäre durch eine beſondre hinzugefügte Bedingung einzuſchränken; und ſo bekommen wir ſynthetiſche Begriffe, die unter dem höhern Begriff, der Wechſelbeſtimmung enthalten ſind.

Wir werden dadurch in den Stand geſezt, dieſe Begriffe durch ihre ſcharfe Grenzlinien zu beſtimmen, ſo daſs die Möglichkeit, ſie zu verwechſeln, und aus dem Gebiet des einen in das Gebiet des andern über zu ſchweifen, ſchlechthin abgeſchnitten werde. Ieder Fehler entdekt ſich ſogleich durch den Mangel an ſcharfer Beſtimmung.

Das Nicht-Ich ſoll beſtimmen das Ich, d. h. es ſoll Realität in demſelben aufheben, Das aber iſt nur unter der Bedingung möglich, daſs es in ſich ſelbſt denjenigen Theil der Realität habe, den es im Ich aufheben ſoll. Alſo — *das Nicht-Ich hat in ſich ſelbſt Realität.*

Aber *alle Realität iſt in das Ich geſezt*, das Nicht-Ich aber iſt dem Ich entgegengeſezt; mithin iſt in daſſelbe gar keine Realität, ſondern lauter Negation geſezt. Alles Nicht-Ich iſt Negation; und es *hat mithin gar keine, Realität in ſich.*

Beide Sätze heben einander gegenſeitig auf. Beide ſind enthalten in dem Satze: das Nicht-Ich beſtimmt das Ich. Iener Saz hebt demnach ſich ſelbſt auf.

Aber jener Saz iſt enthalten in dem eben aufgeſtellten Hauptſatze; und dieſer in dem Satze der Einheit des Bewuſstſeyns; wird er aufgehoben, ſo wird der Hauptſaz in dem er enthalten iſt, und die Einheit

des

des Bewufstfeyns, in welcher diefer enthalten ift, aufgehoben. Er kann fich demnach nicht aufheben, fondern die Gegenfätze, die in ihm liegen, müffen fich vereinigen laffen.

1) Der Widerfpruch ift nicht etwa fchon durch den Begriff der Wechfelbeftimmung aufgelöfst. Setzen wir die abfolute Totalität der Realität als *eintheilbar;* die als eine folche, die vermehrt oder vermindert werden kann (und felbft die Befugnifs diefes zu thun, ift noch nicht deducirt) fo können wir freilich willkührlich Theile derfelben abziehen, und müfsen fie unter diefer Bedingung nothwendig in das Nicht-Ich fetzen; fo viel ift durch den Begriff der Wechfelbeftimmung gewonnen. Aber wie kommen wir denn dazu Theile von der Realität des Ich abzuziehen? Das ift die noch nicht berührte Frage — die Reflexion fezt freilich, laut des Gefetzes der Wechfelbeftimmung, die in Einem aufgehobne Realität in das entgegengefezte, und umgekehrt; *wenn* fie erft irgendwo Realität aufgehoben hat. Aber was ift denn dasjenige, dafs fie berechtigt, oder nöthigt, überhaupt eine Wechfelbeftimmung vorzunehmen?

Wir erklären uns beftimmter! — Es ift in das Ich fchlechthin Realität gefezt. Im dritten Grundfatze, und fo eben ganz beftimmt wurde das Nicht-Ich als ein *Quantum* gefezt: aber jedes Quantum ift *Etwas*, mithin auch *Realität*. Demnach foll das Nicht Ich Negation; — alfo gleichfam eine volle Negation, (eine negative Gröfse) feyn.

Nach dem Begriffe der blofsen Relation nun ift es völlig gleichgultig, welchem von beiden entgegengefezten

fezten man Realität, und welchem man Negation zuſchreiben wolle. Es hängt davon ab, von welchem der beiden Objekte die Reflexion ausgeht. So iſt es wirklich in der Mathematik, die von aller Qualität völlig abſtrahirt, und lediglich auf die Quantität ſieht. Ob ich Schritte Rükwärts oder Schritte Vorwärts poſitive Gröſsen nennen wolle, iſt an ſich völlig gleichgültig; und es hängt lediglich davon ab, ob ich die Summe der erſtern, oder die der leztern als endliches Reſultat aufſtellen will. So in der Wiſſenſchaftslehre. Was im Ich Negation iſt, iſt im Nicht-Ich Realität, und umgekehrt; ſo viel, weiter aber auch nichts, wird durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung vorgeſchrieben. Ob ich nun das im Ich Realität oder Negation nennen wolle, bleibt ganz meiner Willkühr überlaſſen: es iſt blos von relativer *) Realität die Rede.

Es zeigt ſich demnach eine Zweideutigkeit in den Begriffe der Realität ſelbſt, welche oben durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung herbeigeführt wird. Läſst dieſe Zweideutigkeit ſich nicht heben, ſo iſt die Einheit des Bewuſstſeyns aufgehoben: das Ich iſt Realität, und das Nicht-Ich iſt gleichfalls Realität; und beide ſind nicht mehr entgegengeſezt, und das Ich iſt nicht = Ich, ſondern = Nicht-Ich.

2) Soll

*) Es iſt merkwürdig, daſs im gemeinen Sprachgebrauche das Wort *relativ* ſtets richtig, ſtets von dem gebraucht worden, was bloſs durch die Quantität unterſchieden iſt, und durch weiter nichts unterſchieden werden kann; und daſs man dennoch gar keinen beſtimmten Begriff mit den Worte *Relation*, von welchem jenes abſtammt, verbunden.

2) Soll der aufgezeigte Widerspruch befriedigend gelöſ't werden, ſo muſs vor allen Dingen jene Zweideutigkeit gehoben werden, hinter welcher er etwa verſtekt ſeyn und kein wahrer, ſondern nur ein ſcheinbarer Widerſpruch ſeyn könnte.

Aller Realität Quelle iſt das Ich. Erſt durch und mit dem Ich iſt der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich *iſt*, weil es *ſich ſetzt*, und *ſetzt ſich*, weil es *iſt*. Demnach ſind *ſich ſetzen*, und *Seyn* Eins und ebendaſſelbe. Aber der Begrif des *ſichſetzens*, und der *Thätigkeit* überhaupt ſind wieder Eins und ebendaſſelbe. Alſo — alle Realität iſt *thätig*; und alles *thätige* iſt Realität. Thätigkeit iſt *poſitive* (im Gegenſaz gegen bloſs *relative*) Realität.

(Es iſt ſehr nöthig, den Begrif der Thätigkeit ſich hier ganz rein zu denken. Es kann durch denſelben nichts bezeichnet werden, was nicht in dem abſoluten Setzen des Ich durch ſich ſelbſt enthalten iſt; nichts, was nicht unmittelbar im Satze: *Ich bin*, liegt. Es iſt demnach klar, daſs nicht nur von allen *Zeitbedingungen*, ſondern auch von allem *Objekte* der Thätigkeit völlig zu abſtrahiren iſt. Die Thathandlung des Ich, indem es ſein eignes Seyn ſezt, geht gar nicht auf ein Objekt, ſondern ſie geht in ſich ſelbſt zurück. Erſt dann, wenn das Ich ſich ſelbſt vorſtellt, wird es Objekt. — Die Einbildungskraft kann ſich ſchwerlich enthalten, das leztere Merkmaal, das des Objekts, in den reinen Begrif der Thätigkeit mit einzumiſchen: es iſt aber genug, daſs man vor der Täuſchung derſelben gewarnt iſt, damit man wenigſtens in den Folgerun-

 gen

gen von allem, was von einer ſolchen Einmiſchung herſtammen könnte, abſtrahire).

3) Das Ich ſoll beſtimmt ſeyn, d. h. Realität, oder wie dieſer Begrif ſo eben beſtimmt worden, *Thätigkeit* ſoll in ihm aufgehoben ſeyn. Mithin iſt in ihm das Gegentheil der *Thätigkeit* geſezt. Das Gegentheil der Thätigkeit aber heiſst *Leiden*. Leiden iſt *poſitive* Negation, und iſt inſofern der bloſs *relativen* entgegengeſezt.

(Es wäre zu wünſchen, daſs das Wort Leiden weniger Nebenbedeutungen hätte. Daſs hier nicht an ſchmerzhafte Empfindung zu denken ſey, braucht wohl nicht erinnert zu werden. Vielleicht aber das, daſs von allen *Zeitbedingungen*, ferner bis jezt noch *von aller das Leiden verurſachenden Thätigkeit* in dem entgegengeſezten zu abſtrahiren ſey. *Leiden* iſt die bloſse Negation des ſo eben aufgeſtellten reinen Begriffs der Thätigkeit; und zwar die *quantitave*, da er ſelbſt quantitativ iſt; denn die bloſse Negation der Thätigkeit, von der Quantität derſelben abſtrahirt = 0 wäre *Ruhe*. Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: *Ich bin* liegt; nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch ſich ſelbſt, geſezt iſt, iſt für daſſelbe *Leiden* (Affektion überhaupt).

4) Soll, wenn das Ich im Zuſtande des Leidens iſt, die abſolute Totalität der Realität beibehalten werden, ſo muſs nothwendig, vermöge des Geſetzes der Wechſelbeſtimmung, ein gleicher Grad der Thätigkeit in das Nicht-Ich übertragen werden.

Und so ist denn der obige Widerspruch gelöst. Das *Nicht-Ich hat* als solches *an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet;* vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung. Dieser Saz: *das Nicht-Ich hat*, soviel wir wenigstens bis jezt einsehen, *für das Ich, nur insofern Realität, insofern das Ich afficirt ist; und ausser der Bedingung einer Affektion des Ich hat es gar keine*, ist um der Folgen willen sehr wichtig.

5) Der jezt abgeleitete synthetische Begriff ist enthalten unter dem höhern Begriffe der Wechselbestimmung; denn es wird in ihm die Quantität des Einen, des Nicht-Ich, bestimmt durch die Quantität seines entgegengesezten, des Ich. Aber er ist von ihm auch specifisch verschieden. Nemlich im Begriffe der Wechselbestimmung war es völlig gleichgültig, welches der beiden entgegengesezten durch das andere bestimmt wurde: welchem von beiden die Realität, und welchem die Negation zugeschrieben wurde. Es wurde die Quantität, — aber weiter auchnichts, als die blose Quantität bestimmt. — In der gegenwärtigen Synthesis aber ist die Verwechselung nicht gleichgültig; sondern es ist bestimmt, welchem von den beiden Gliedern des Gegensatzes Realität, und nicht Negation, und welchem Negation, und nicht Realitätzuzuschreiben sey. Es wird demnach durch die gegenwärtige Synthesis gesezt *Thätigkeit*, und zwar der gleiche Grad der Thätigkeit in das Eine; so wie *Leiden* in sein entgegengeseztes gesezt wird; und umgekehrt.

Diese Synthesis wird genennt die Synthesis der *Wirksamkeit* Kausalität). Dasjenige, welchem *Thätigkeit* zugeschrieben wird, und insofern *nicht Leiden*,

 heisst

heiſst die *Urſache* (Ur-Realität, poſitive ſchlechthinge- ſezte Realität, welches durch jenes Wort treffend aus- gedrukt wird:) dasjenige, dem *Leiden* zugeſchrieben wird, und inſofern *nicht Thätigkeit* heiſst das *bewirkte*, (der Effekt, mithin eine von einer andern abhängende und keine Ur-Realität). Beides in Verbindung gedacht heiſst *eine Wirkung*. Das bewirkte ſollte man nie Wir- kung nennen.

(In dem Begriffe der Wirkſamkeit, wie er ſo eben deducirt worden, iſt völlig zu abſtrahiren von den empiriſchen *Zeitbedingungen*; und er läſst auch ohne ſie ſich recht wohl denken. Theils iſt die Zeit noch nicht deducirt, und wir haben hier noch gar nicht das Recht, uns ihres Begriffs zu bedienen; theils iſt es überhaupt gar nicht wahr, daſs man ſich die Urſache, *als* ſolche, d. i. inſofern ſie in der beſtimmten Wirkung thätig iſt, als dem bewirkten in der Zeit vorhergehend denken müſſe, wie ſich einſt bei'm Schematiſmus zei- gen wird. Urſache und bewirktes ſollen ja vermöge der ſynthetiſchen Einheit als Ein, und eben daſſelbe gedacht werden. Nicht die Urſache, als ſolche, aber die Subſtanz, welcher die Wirkſamkeit zugeſchrieben wird, geht der Zeit nach der Wirkung vorher, aus Gründen, die ſich zeigen werden. Aber in dieſer Rük- ſicht geht auch die Subſtanz, auf welche gewirkt wird, dem in ihr bewirkten der Zeit nach vorher.)

D. Syn-

D. *Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem zweiten der entgegengesezten Sätze enthaltenen Gegensätze.*

Der als in unserm Hauptsatze enthalten aufgestellte zweite Saz: das Ich sezt sich, als bestimmt, d. i. es bestimmt sich, enthält selbst Gegensätze; und hebt sich demnach auf. Da er aber sich nicht aufheben kann, ohne dass mittelbar auch die Einheit des Bewusstseyns aufgehoben werde, haben wir durch eine neue Synthesis die Gegensätze in ihm zu vereinigen.

a) Das Ich bestimmt sich; es ist das *bestimmende*, und demnach thätig.

b) Es bestimmt sich; es ist das *bestimmt werdende*, und demnach leidend. Also ist das Ich in einer und ebenderselben Handlung thätig und leidend zugleich; es wird ihm Realität und Negation zugleich zugeschrieben, welches ohne Zweifel ein Widerspruch ist.

Dieser Widerspruch ist zu lösen durch den Begriff der Wechselbestimmung; und er würde allerdings vollkommen gelöst seyn, wenn Statt der obigen Sätze sich folgender denken liesse: *das Ich bestimmt durch Thätigkeit sein Leiden; oder durch Leiden seine Thätigkeit.* Dann wäre es in einem und ebendemselben Zustande thätig und leidend zugleich: Es ist nur die Frage: *ob*, und *wie* obiger Saz sich denken lasse?

Für die Möglichkeit aller Bestimmung überhaupt (alles Messens) muss ein Maasstab festgesezt seyn. Dieser Maasstab aber könnte kein andrer seyn, als das Ich

 selbst,

selbst, weil ursprünglich nur das Ich schlechthin gesezt ist.

Aber in das Ich ist Realität gesezt. Mithin muss das Ich als *absolute Totalität* (mithin als ein Quantum, in welchem alle Quanta enthalten sind, und welches ein Maas für alle seyn kann) der Realität gesezt seyn; und zwar ursprünglich und schlechthin; wenn die so eben problematisch aufgestellte Synthesis möglich seyn, und der Widerspruch befriedigend gelös't werden soll. Also

1) Das Ich sezt schlechthin, ohne irgend einen Grund, und unter keiner möglichen Bedingung *absolute Totalität der Realität*, als ein Quantum, über welches, schlechthin kraft dieses Setzens kein grösseres möglich ist; und dieses absolute Maximum der Realität sezt es *in sich selbst*. -- Alles, was im Ich gesezt ist, ist Realität: und alle Realität, welche ist, ist im Ich gesezt (§. 1). Aber diese Realität im Ich ist ein Quantum, und zwar ein schlechthin geseztes Quantum (§. 3).

2) Durch und an diesem schlechthin gesezten Maasstabe soll die Quantität eines Mangels der Realität (eines Leidens) bestimmt werden. Aber der Mangel ist Nichts; und das Mangelnde ist nichts. Mithin kann derselbe nur dadurch bestimmt werden, dass *das Uebrige der Realität* bestimmt werde. Also, das Ich kann nur die eingeschränkte Quantität seiner *Realität* bestimmen; und durch deren Bestimmung ist denn auch zugleich die Quantität der *Negation* bestimmt. (Vermittelst des Begrifs der Wechselbestimmung).

(Wir abstrahiren hier noch gänzlich von der Bestimmung der Negation, als Gegensatze der *Realität an sich*, im Ich: und richten unsre Aufmerksamkeit bloss auf Bestimmung eines Quantum der Realität, das kleiner ist, als die Totalität).

3) Ein der Totalität nicht gleiches Quantum Realität, ist selbst *Negation*, nemlich *Negation der Totalität*. Es ist als beschränkte Quantität der Totalität entgegengesezt; alles entgegengesezte aber ist Negation dessen, dem es entgegengesezt ist. Iede bestimmte Quantität ist Nicht-Totalität.

4) Soll aber ein solches Quantum der Totalität *entgegengesezt*, mithin mit ihr *verglichen* (nach den Regeln aller Synthesis und Antithesis) werden können, so muss ein Beziehungsgrund zwischen beiden vorhanden seyn; und dieser ist denn der Begrif der *Theilbarkeit* (§. 3). In der absoluten Totalität sind keine Theile; aber sie kann mit Theilen verglichen, und von ihnen unterschieden werden: und hierdurch läſst denn der obige Widerspruch sich befriedigend lösen.

5) Um dies recht deutlich einzusehen, reflektiren wir auf den Begrif der Realität. Der Begrif der Realität ist gleich dem Begriffe der Thätigkeit. Alle Realität ist in das Ich gesezt heisst: alle Thätigkeit ist in dasselbe gesezt; und umgekehrt; alles im Ich ist Realität; heisst: das Ich ist *nur* thätig; es ist bloss Ich, inwieferne es thätig ist; und inwiefern es nicht thätig ist, ist es Nicht-Ich.

Alles Leiden ist Nicht-Thätigkeit. Das Leiden läfst demnach gar nicht anders fich bestimmen, als dadurch, dafs es auf die Thätigkeit bezogen wird.

Das entfpricht nun allerdings unfrer Aufgabe, nach welcher vermittelft der Thätigkeit, durch eine Wechfelbestimmung, ein Leiden bestimmt werden foll.

6) Leiden kann nicht auf Thätigkeit bezogen werden, aufser unter der Bedingung, dafs es einen Beziehungsgrund mit demfelben habe. Das aber kann kein andrer feyn, als der allgemeine Beziehungsgrund der Realität und Negation der Quantität. Leiden ist durch Quantität beziehbar auf Thätigkeit heifst: *Leiden ist ein Quantum Thätigkeit.*

7) Um fich ein Quantum Thätigkeit denken zu können, mufs man einen Maasftab der Thätigkeit haben: *die Thätigkeit überhaupt*, (was oben abfolute Totalität der Realität hiefs). Das Quantum überhaupt ist das Maas.

8) Wenn in das Ich überhaupt *alle* Thätigkeit gefezt ist, fo ist das Setzen eines Quantum der Thätigkeit Verringerung derfelben; und ein folches Quantum ist infofern es nicht *alle* Thätigkeit ist, ein Leiden; ob es *an fich* gleich Thätigkeit ist.

9) Demnach wird, durch das Setzen eines Quantums der Thätigkeit, durch Entgegenfetzung deffelben gegen die Thätigkeit nicht infofern fie *Thätigkeit überhaupt*, fondern infofern fie *all* Thätigkeit ist, ein Leiden gefezt; d. i. jenes Quantum Thätigkeit, *als* folches

ches wird selbst als Leiden gesezt; und als solches *bestimmt*.

(*Bestimmt*, sage ich. Alles Leiden ist Negation der Thätigkeit, durch ein Quantum Thätigkeit wird die Totalität der Thätigkeit negiert. Und insofern das geschieht, gehört das Quantum unter die Sphäre des Leidens. — Wird es überhaupt als Thätigkeit betrachtet; so gehört es nicht unter die Sphäre des Leidens, sondern ist von ihr ausgeschlossen).

10) Es ist jezt ein X aufgezeigt worden, welches Realität, und Negation, Thätigkeit und Leiden zugleich ist.

a) X ist *Thätigkeit*, insofern es auf das Nicht-Ich bezogen wird, weil es gesezt ist in das Ich, und in das setzende, handelnde Ich.

b) X ist *Leiden*, insofern es auf die Totalität des Handelns bezogen wird. Es ist nicht das Handeln überhaupt, sondern es ist ein *bestimmtes* Handeln: eine unter der Sphäre des Handelns überhaupt enthaltne besondre Handelsweise.

(Ziehet eine Zirkellinie = A, so ist die ganze durch sie eingeschlossene Fläche = X entgegengesezt der unendlichen Fläche im unendlichen Raume, welche ausgeschlossen ist. Ziehet innerhalb des Umkreises von A eine andere Zirkellinie = B, so ist die durch dieselbe eingeschlosſne Fläche = Y zuförderst in dem Umkreise von A eingeschlossen, und zugleich mit ihm entgegengesezt der unendlichen durch A ausgeschlosſnen Fläche, und insofern der Fläche X völlig gleich. In-

 sofern

ſofern ihr ſie aber betrachtet als eingeſchloſsen durch B, iſt ſie der ausgeſchloſsnen unendlichen Fläche, mithin auch demjenigen Theile der Fläche X, der nicht in ihr liegt, entgegengeſezt. Alſo, der Raum Y iſt ſich ſelbſt entgegengeſezt; er iſt nemlich entweder ein Theil der Fläche X oder er iſt die für ſich ſelbſt beſtehende Fläche Y).

Ich denke, iſt zuförderſt ein Ausdruck der Thätigkeit; das Ich iſt *denkend*, und inſofern *handelnd* geſezt. Es iſt ferner ein Ausdruck der Negation, der Einſchränkung, des Leidens; denn *denken* iſt eine beſondre Beſtimmung des Seyns; und im Begriffe deſſelben werden alle übrige Arten des Seyns ausgeſchloſſen. Der Begriff des Denkens iſt demnach ſich ſelbſt entgegengeſezt; er bezeichnet eine Thätigkeit, wenn er bezogen wird auf den gedachten Gegenſtand: er bezeichnet ein Leiden, wenn er bezogen wird auf das Seyn überhaupt: denn das Seyn muſs eingeſchränkt werden, wenn das Denken möglich ſeyn ſoll.

Iedes mögliche Prädikat des Ich bezeichnet eine Einſchränkung deſſelben. Das Subjekt: Ich, iſt das ſchlechthin thätige, oder ſeyende, Durch das Prädikat; (z. B. ich ſtelle vor, ich ſtrebe u. ſ. f.) wird dieſe Thätigkeit in eine begränzte Sphäre eingeſchloſſen. (Wie und wodurch dieſes geſchehe, davon iſt hier noch nicht die Frage).

11) Iezt läſst ſich vollkommen einſehen, wie das Ich durch, und vermittelſt ſeiner Thätigkeit ſein Leiden beſtimmen, und wie es thätig und leidend zugleich

gleich seyn könne. Es ist *bestimmend*, insofern es durch absolute Spontaneität sich unter allen in der absoluten Totalität seiner Realitäten enthaltnen Sphären in eine bestimmte sezt; und insofern bloss auf dieses absolute Setzen reflektirt, von der Grenze der Sphäre aber abstrahirt wird. Es ist *bestimmt*, insofern es als in dieser bestimmten Sphäre gesezt, betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abstrahirt wird.

12) Wir haben die ursprünglich synthetische Handlung des Ich, wodurch der aufgestellte Widerspruch gelöſ't wird, und dadurch einen neuen synthetischen Begrif gefunden, den wir noch etwas genauer zu untersuchen haben.

Er ist, eben so wie der vorige, der der Wirksamkeit, eine näher bestimmte Wechselbestimmung; und wir werden in beide die vollkommenste Einsicht erhalten, wenn wir sie mit jener, so wie unter sich selbst, vergleichen.

Nach den Regeln der Bestimmung überhaupt müssen 1) beide der Wechselbestimmung gleich 2) derselben entgegengesezt 3) einander gleich, insofern sie jener entgegengesezt sind 4) einer dem andern entgegengesezt seyn

a) sie sind der Wechselbestimmung darin gleich, dass in beiden, so wie in jener, bestimmt wird Thätigkeit durch Leiden, oder Realität durch Negation, (welches eben das ist) und umgekehrt.

b) Sie sind beide ihr entgegengesezt. Denn in der Wechselbestimmung wird nur überhaupt ein Wech-

ſel geſezt; aber nicht beſtimmt. Es iſt völlig frei gelaſſen, ob man von der Realität zur Negation, oder von dieſer zu jener übergehen wolle. In den beiden zulezt abgeleiteten Syntheſen aber iſt die Ordnung des Wechſels feſtgeſezt, und beſtimmt.

c) Eben darin, daſs in beiden die Ordnung feſtgeſezt iſt, ſind ſie ſich gleich.

d) In Abſicht der Ordnung des Wechſels ſind ſich beide entgegengeſezt. Im Begriffe der Kauſalität wird die Thätigkeit durch Leiden; in dem ſo eben abgeleiteten wird das Leiden durch Thätigkeit beſtimmt.

13) Inſofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen ſchlechthin beſtimmten Umkreis aller Realitäten umfaſſend, iſt es *Subſtanz*. Inwiefern es in eine nicht ſchlechthin beſtimmte Sphäre (wie und wodurch ſie beſtimmt werde, bleibt vor der Hand ununterſucht,) dieſes Umkreiſes geſezt wird; inſofern iſt es *accidentell*; oder *es iſt in ihm ein Accidens*. Die Grenze, welche dieſe beſondre Sphäre von dem ganzen Umfange abſchneidet, iſt es, welche das Accidens zum Accidens macht. Sie iſt der Beziehungsgrund zwiſchen Subſtanz und Accidens. Sie iſt im Umfange; daher iſt das Accidens in, und an der Subſtanz: ſie ſchlieſst etwas vom ganzen Umfange aus; daher iſt das Accidens nicht Subſtanz.

14) Keine Subſtanz iſt denkbar, ohne Beziehung auf ein Accidens; denn erſt durch das Setzen möglicher Sphären in den abſoluten Umkreis wird das Ich Subſtanz;

ſtanz; erſt durch mögliche Accidenzen entſtehen *Realitäten*; da auſserdem alle Realität ſchlechthin Eins ſeyn würde. Die Realitäten des Ich ſind ſeine Handlungsweiſen: es iſt Subſtanz, inwiefern alle möglichen Handlungsweiſen (Arten zu ſeyn,) darin geſezt werden.

Kein Accidens iſt denkbar ohne Subſtanz; denn um zu erkennen, daſs etwas eine *beſtimmte* Realität ſey, muſs ich es auf die *Realität überhaupt* beziehen.

Die Subſtanz iſt *aller Wechſel im allgemeinen gedacht*: das Accidens iſt ein *beſtimmtes*, *das mit einem andern wechſelnden wechſelt*.

Es iſt urſprünglich nur Eine Subſtanz; das Ich: In dieſer Einen Subſtanz ſind alle mögliche Accidenzen, alſo alle mögliche Realitäten geſezt. — Wie mehrere *in irgend einem Merkmale gleiche* Accidenzen der einigen Subſtanz zuſammen begreiffen, und ſelbſt als Subſtanzen gedacht werden können, deren Accidenzen *durch die Verſchiedenheit jener Merkmale* unter ſich, die neben der Gleichheit Statt findet, beſtimmt werden, werden wir zu ſeiner Zeit ſehen.

Anmerkung. Ununterſucht, und völlig im Dunkeln iſt geblieben theils diejenige Thätigkeit des Ich, durch welche es ſich ſelbſt als Subſtanz, und Accidens unterſcheidet, und vergleicht; theils dasjenige, was das Ich veranlaſst, dieſe Handlung vorzunehmen; welches leztere, ſoviel wir aus der erſten Syntheſis vermuthen können, wohl eine Wirkung des Nicht-Ich ſeyn durfte.

Es ist demnach, wie das bey jeder Synthesis zu geschehen pflegt, in der Mitte alles richtig vereinigt, und verknüpft; nicht aber die beiden äussersten Enden.

Diese Bemerkung zeigt uns von einer neuen Seite das Geschäft der Wissenschaftslehre. Sie wird immer fortfahren Mittelglieder zwischen die Entgegengesezten einzuschieben; dadurch aber wird der Widerspruch nicht vollkommen gelöſ't, sondern nur weiter hinaus gesezt. Wird zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, dass sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben, so fällt freilich der zulezt aufgezeigte Widerspruch weg; aber um ihn zu lösen, muste man neue Endpunkte annehmen, welche abermals entgegengesezt sind, und von neuem vereinigt werden müssen.

Die eigentliche, höchste, alle andere Aufgaben unter sich enthaltende Aufgabe ist die: wie das Ich auf das Nicht-Ich; oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar einwirken könne, da sie beide einander völlig entgegengesezt seyn sollen. Man schiebt zwischen beide hinein irgend ein X, auf welches beide wirken, wodurch sie denn auch zugleich mittelbar auf einander selbst wirken. Bald aber entdekt man, dass in diesem X doch auch wieder irgend ein Punkt seyn musse, in welchem Ich und Nicht-Ich unmittelbar zusammentreffen. Um dieses zu verhindern schiebt man zwischen

schen und statt der scharfen Grenze ein neues Mittelglied =Y ein. Aber es zeigt sich bald, dass in diesem eben so wie in X ein Punkt seyn müsse, in welchem die beiden entgegengesezten sich unmittelbar berühren. Und so würde es in's unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph thut, sondern den er nur aufzeigt — durch Den: es *soll*, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen lässt, überhaupt kein Nicht-Ich seyn, der Knoten zwar nicht gelös't, aber zerschnitten würde.

Man kann die Sache noch von einer andern Seite ansehen. — Insofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird, ist es endlich, an sich aber, so wie es durch seine eigne absolute Thätigkeit gesezt wird, ist es unendlich. Dieses beide in ihm, die Unendlichkeit, und die Endlichkeit sollen vereinigt werden. Aber eine solche Vereinigung ist an sich unmöglich. Lange zwar wird der Streit durch Vermittelung geschlichtet; das unendliche begränzt das endliche. Zulezt aber, da die völlige Unmöglichkeit der gesuchten Vereinigung sich zeigt, muss die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle Schränken müssen verschwinden, das unendliche Ich muss als Eins, und als Alles allein übrig bleiben.

Setzet in dem fortlaufenden Raume A im Punkte m *Licht*, und im Punkte n *Finsterniss*, so muss nothwendig, da der Raum stetig, und zwi-

schen m und n kein hiatus ist, zwischen beiden Punkten irgendwo ein Punkt o seyn, welcher Licht und Finsterniss zugleich ist, welches sich widerspricht. — Ihr setzet zwischen beide ein Mittelglied, *Dämmerung*. Sie gehe von p bis q, so wird in p die Dämmerung mit dem Lichte, und in q mit der Finsterniss grenzen. Aber dadurch habt ihr blos Aufschub gewonnen; den Widerspruch aber nicht befriedigend gelöst. Die Dämmerung ist Mischung des Lichts mit Finsterniss. Nun kann in p das helle Licht mit der Dämmerung nur dadurch grenzen, dass der Punkt p Licht, und Dämmerung, zugleich sey; und da die Dämmerung nur dadurch vom Lichte unterschieden ist, dass sie auch Finsterniss ist; — dass er Licht und Finsterniss zugleich sey. Eben so im Punkte q.— Mithin ist der Widerspruch gar nicht anders aufzulösen, als dadurch: Licht, und Finsterniss sind überhaupt nicht entgegengesezt; sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsterniss ist bloss eine sehr geringe Quantität Licht. — Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich, und dem Nicht-Ich.

E. *Synthetische Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung Statt findenden Gegensatzes.*

Das Ich sezt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, war der Hauptsaz, von welchem wir ausgiengen; welcher nicht aufgehoben werden konnte, ohne dass die Einheit des Bewusstseyns zugleich aufgehoben wurde. Aber

Aber es lagen in ihm Widersprüche, die wir zu lösen hatten. Zuförderst entstand die Frage: wie kann das Ich *bestimmen*, und *bestimmt* werden zugleich, — welche so beantwortet wurde: *bestimmen* und *bestimmt* werden sind vermittelst des Begrifs der Wechselbestimmung eins und eben dasselbe; so wie demnach das Ich ein bestimmtes Quantum der Negation in sich sezt, sezt es zugleich ein bestimmtes Quantum der Realität in das Nicht-Ich und umgekehrt. Hier blieb zu fragen übrig: wohin soll denn die Realität gesezt werden, in das Ich, oder in das Nicht-Ich, — welches vermittelst des Begrifs der Wirksamkeit so beantwortet wurde: in das Ich soll Negation oder Leiden, und, nach der Regel der Wechselbestimmung überhaupt, das gleiche Quantum Realität oder Thätigkeit in das Nicht-Ich gesezt werden. — Aber wie kann doch ein Leiden in das Ich gesezt werden, — wurde weiter gefragt, und es wurde hierauf vermittelst des Begrifs der Substantialität geantwortet: Leiden und Thätigkeit im Ich sind eins, und eben dasselbe, denn Leiden ist blos ein geringeres Quantum der Thätigkeit.

Aber durch diese Antworten haben wir uns in einen Zirkel verflochten. *Wenn* das Ich einen kleinern Grad der Thätigkeit in sich sezt, so sezt es dadurch freilich ein Leiden in sich, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich. Aber das Ich kann kein Vermögen haben, schlechthin einen niedern Grad der Thätigkeit in sich zu setzen; denn es sezt, laut des Begrifs der Substantialität, alle Thätigkeit in sich; und es sezt nichts in sich, als Thätigkeit. Mithin müste dem Setzen des niedern Grades der Thätigkeit im Ich eine Thätigkeit des Nicht-Ich vorhergehen; diese müste erst wirklich einen Theil der

Thätigkeit des Ich vernichtet haben, ehe das Ich einen kleinern Theil derselben in sich setzen könnte. Aber dieses ist eben so unmöglich, da vermöge des Begrifs der Wirksamkeit dem Nicht-Ich nur insofern eine Thätigkeit zugeschrieben werden kann, in wie fern in das Ich ein Leiden gesezt ist.

Wir erklären uns, vor der Hand nicht eben in schulgerechter Form, noch deutlicher über den Hauptpunkt, der in die Frage kommt. Man erlaube mir indess den Begriff der Zeit als bekannt vorauszusetzen. — Setzet, als den ersten Fall nach dem blossen Begriffe der Wirksamkeit, dass die Einschränkung des Ich einzig und allein von der Thätigkeit des Nicht-Ich herkomme. Denkt euch, dass im Zeitpunkte A das Nicht-Ich nicht auf das Ich einwirke, so ist im Ich alle Realität, und gar keine Negation, und es ist mithin, nach dem obigen, keine Realität in das Nicht-Ich gesezt. Denkt euch ferner, dass im Zeitpunkte B das Nicht-Ich mit 3 Graden der Thätigkeit auf das Ich einwirke, so sind, vermöge des Begrifs der Wechselbestimmung allerdings 3 Grade der Realität im Ich aufgehoben, und statt deren 3 Grade Negation gesezt. Aber dabei verhält das Ich sich bloss leidend; die Grade der Negation sind in ihm freilich gesezt; aber sie *sind* auch bloss *gesezt.* — *für irgend ein intelligentes Wesen* ausser dem Ich, welches Ich und Nicht-Ich in jener Wirkung beobachtet, und nach der Regel der Wechselbestimmung beurtheilt, nicht aber *für das Ich selbst.* Dazu würde erfordert, dass es seinen Zustand im Momente A mit dem im Momente B vergleichen, und die verschiednen Quanta seiner Thätigkeit in beiden Momenten unterscheiden

ſcheiden könnte: und wie dieſes möglich ſey, iſt noch nicht gezeigt worden. Das Ich wäre im angenommenen Falle, allerdings eingeſchränkt, aber es wäre ſeiner Einſchränkung ſich nicht bewuſst. Das Ich wäre, um es in den Worten unſeres Satzes zu ſagen, allerdings *beſtimmt;* aber *es ſezte ſich nicht*, als beſtimmt ſondern irgend ein Weſen auſſer ihm könnte es als beſtimmt ſetzen.

Oder ſetzet als den zweiten Fall nach dem bloſsen Begriffe der Subſtantialität, daſs das Ich ſchlechthin und unabhängig von aller Einwirkung des Nicht-Ich ein Vermögen habe, willkührlich ein vermindertes Quantum der Realität in ſich zu ſetzen; die Vorausſetzung des transſcendentalen Idealiſmus, und namentlich der präſtabilirten Harmonie, welche ein ſolcher Idealiſmus iſt. Davon, daſs dieſe Vorausſetzung ſchon dem abſoluterſten Grundſatze widerſpreche, wird hier gänzlich abſtrahirt. Gebt ihm auch noch das Vermögen, dieſe verminderte Quantität mit der abſoluten Totalität zu vergleichen, und an ihr zu meſſen. Setzet unter dieſer Vorausſetzung das Ich im Momente A mit 2 Grad verringerter Thätigkeit; im Momente B mit 3 Grad; ſo läſst ſich recht wohl verſtehen, wie das Ich in beiden Momenten ſich als eingeſchränkt, und zwar im Momente B als mehr eingeſchränkt, denn im Momente A beurtheilen könne; aber es läſst ſich gar nicht einſehen, wie es dieſe Einſchränkung auf Etwas im Nicht-Ich, als die Urſache derſelben beziehen könne. Vielmehr müſte es ſich ſelbſt als die Urſache derſelben, betrachten. Mit den Worten unſeres Satzes: das Ich ſezte dann allerdings ſich als beſtimmt, aber nicht als beſtimmt *durch das Nicht-Ich.* (Die Befugniſs jener Beziehung auf

ein

ein Nicht-Ich läugnet allerdings der Idealiſt, und er iſt inſofern conſequent: aber die Thatſache des Beziehens kann nicht läugnen, und noch iſt es keinem eingefalleu, ſie zu läugnen. Aber dann hat er dieſe zugeſtandene Thatſache, abſtrahirt von der Befugniſs derſelben, doch wenigſtens zu erklären. Das aber vermag er aus ſeiner Vorausſetzung nicht, und ſeine Philoſophie iſt demnach unvollſtändig. Nimmt er etwa gar das Daſeyn der Dinge auſſer uns noch daneben an, wie es in der präſtabilirten Harmonie geſchieht, ſo iſt er über dies inkonſequent.)

Beide Syntheſen, abgeſondert gebraucht erklären demnach nicht, was ſie erklären ſollen, und der oben gerügte Widerſpruch bleibt: ſezt das Ich ſich als beſtimmt, ſo wird es nicht beſtimmt durch das Nicht-Ich, wird es beſtimmt durch das Nicht-Ich, ſo ſezt es ſich nicht als beſtimmt.

I. Wir ſtellen jezt dieſen Widerſpruch ganz beſtimmt auf.

Das Ich kann kein Leiden in ſich ſetzen, ohne Thätigkeit in das Nicht-Ich zu ſetzen; aber es kann keine Thätigkeit in das Nicht-Ich ſetzen, ohne ein Leiden in ſich zu ſetzen: es kann keines ohne das andere; es kann keins ſchlechthin, es kann demnach keins von beiden. Alſo

1) Das Ich ſezt nicht Leiden in ſich, inſofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich ſezt; noch Thätigkeit in das Nicht-Ich, inſofern es Leiden in ſich ſezt: es ſezt überhaupt nicht: (Nicht die *Bedingung* wird geläugnet, ſondern das *Bedingte*, welches wohl zu merken iſt. Nicht die Regel der

Wechſel-

Wechſelbeſtimmung überhaupt, als ſolche; aber die Anwendung derſelben überhaupt auf den gegenwärtigen Fall wird in Anſpruch genommen.) Wie ſo eben bewieſen worden.

2) Aber das Ich ſoll Leiden in ſich ſetzen, und inſofern Thätigkeit in das Nicht-Ich; und umgekehrt: laut Folgerung aus den oben ſchlechthin geſezten Sätzen.

II. Im erſten Satze wird geläugnet, was im zweiten behauptet wird.

Beide verhalten ſich demnach wie Negation und Realität. Negation und Realität aber werden vereinigt durch Quantität. Beide Sätze müſſen gelten; aber ſie müſſen beide nur *zum Theil* gelten. Sie müſſen ſo gedacht werden:

1) Das Ich ſezt *zum Theil* Leiden in ſich, *inſofern* es Thätigkeit in das Nicht-Ich ſezt; aber es ſezt *zum Theil nicht* Leiden in ſich, *inſofern* es Thätigkeit in das Nicht-Ich ſezt: und umgekehrt.

2) Das Ich ſezt nur *zum Theil* Leiden in das Nicht-Ich, inſofern es Thätigkeit in das Ich, und *zum Theil nicht* Leiden in das Nicht-Ich, inſofern es Thätigkeit in das Ich ſezt. (Das würde aufgeſtelltermaaſsen heiſſen: Es wird eine Thätigkeit in das Ich geſezt, der gar kein Leiden im Nicht-Ich entgegen geſezt wird, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich, der gar kein Leiden im Ich entgegengeſezt wird. Wir wollen dieſe Art der Thätigkeit vor der Hand *unabhängige* Thätigkeit nennen, bis wir ſie näher kennen lernen.

III. Aber eine solche unabhängige Thätigkeit im Ich, und Nicht Ich widerspricht dem Gesetze des Entgegensetzens welches jezt durch das Gesez der Wechselbestimmung näher bestimmt ist; sie widerspricht also insbesondre dem Begriffe der Wechselbestimmung, der in unsrer gegenwärtigen Untersuchung herschend ist.

Alle Thätigkeit im Ich bestimmt ein Leiden im Nicht-Ich, und umgekehrt. Laut des Begrifs der Wechselbestimmung. — Jezt eben aber ist der Saz aufgestellt:

Eine gewisse Thätigkeit im Ich bestimmt kein Leiden im Nicht-Ich; und eine gewisse Thätigkeit im Nicht-Ich bestimmt kein Leiden im Ich, welcher sich zu dem obigen verhält, wie Negation zur Realität. Demnach sind beide zu vereinigen durch Bestimmung, d. i. beide können nur zum Theil gelten.

Der obenstehende Saz, dem widersprochen wird, ist der Saz der Wechselbestimmung. Dieser soll nur zum Theil gelten, d. i. er soll selbst bestimmt, seine Gültigkeit soll durch eine Regel in einen gewissen Umfang eingeschlossen werden.

Oder, um uns auf eine andere Art auszudrücken, die unabhängige Thätigkeit des Ich, und des Nicht-Ich ist nur *in einem gewissen Sinne* unabhängig. Dies wird sogleich klar werden. Denn

IV. Es soll im Ich eine Thätigkeit seyn, die ein Leiden im Nicht-Ich bestimmt, und durch dasselbe bestimmt wird; und umgekehrt eine Thätigkeit im Nicht-Ich, die ein Leiden im Ich bestimmt, und durch dasselbe bestimmt wird; laut des obigen. Auf diese Thätigkeit und Leiden ist der Begriff der Wechselbestimmung anwendbar.

Es soll zugleich in beiden eine Thätigkeit seyn, die durch kein Leiden des andern bestimmt wird; wie so eben postulirt worden, um den sich zeigenden Widerspruch lösen zu können.

Beide Sätze sollen bei einander bestehen können; sie müssen demnach durch einen synthetischen Begriff als in einer und ebeu derselben Handlung vereinigt gedacht werden können. Dieser Begriff aber kann kein anderer seyn, als der der Wechselbestimmung Der Saz, in welchem beide vereinigt gedacht würden, wäre folgender:

Durch Wechsel-Thun, und Leiden (das durch Wechselbestimmung sich gegenseitig bestimmende Thun und Leiden) *wird die unabhängige Thätigkeit*; *und durch die unabhängige Thätigkeit wird umgekehrt Wechsel-Thun, und Leiden bestimmt.*

Wenn dieser Satz sich behaupten sollte, so wäre klar

1) in welchem Sinne die unabhängige Thätigkeit des Ich, und die des Nicht-Ich sich gegenseitig bestimmten; und in welchem nicht. Sie bestimmen sich nicht unmittelbar; aber sie bestimmen

ſich mittelbar, durch ihr im Wechſel begriffenes Thun, und Leiden.

2) Wie der Satz der Wechſelbeſtimmung zugleich gültig ſeyn könne, und auch nich gültig ſeyn könne. Er ist anwendbar auf Wechſel, und unabhängige Thätigkeit; aber er iſt nicht anwendbar auf unabhängige Thätigkeit, und unabhängige Thätigkeit an ſich. Wechſel und unabhängige Thätigkeit ſtehen unter ihm, nicht aber unabhängige Thätigkeit, und unabhängige Thätigkeit.

Wir reflektiren jezt über den Sinn des oben aufgeſtellten Satzes.

Es liegen in ihm folgende drei.

1) Durch Wechſel- Thun, und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit beſtimmt.

2) Durch eine unäbhängige Thätigkeit wird ein Wechſel - Thun, und Leiden beſtimmt.

3) Beide werden gegenſeitig durcheinander beſtimmt, und es iſt gleichgültig, ob man von Wechſel-Thun, und Leiden zur unabhängigen Thätigkeit, oder ob man umgekehrt von der unabhängigen Thätigkeit zu Wechſel - Thun, und Leiden übergehe.

I.

Den erſten Saz betreffend haben wir zuförderſt zu unterſuchen, was heiſst es überhaupt: eine unabhängige

hängige Thätigkeit wird durch ein Wechſel-Thun beſtimmt; dann haben wir ihn auf die vorliegenden Fälle anzuwenden.

1) Durch Wechſel-Thun, und Leiden wird überhaupt eine unabhängige Thätigkeit beſtimmt. — Es ist erinnert, daſs wir damit umgehen den Begrif der Wechſelbeſtimmung ſelbſt zu beſtimmen, d. i. den Umfang ſeiner Gültigkeit durch eine Regel zu beſchränken. *Beſtimmung* aber geſchieht durch Aufzeigung des Grundes. So wie der Grund der Anwendung dieſes Satzes angegeben wird, wird dieſelbe zugleich beſchränkt.

Nemlich nach dem Satz der Wechſelbeſtimmung wird unmittelbar durch das Setzen einer Thätigkeit in dem Einen Leiden in ſeinem entgegengeſezten geſezt nud umgekehrt. Nun ist aus dem Satze des Gegenſetzens zwar klar, daſs, *wenn* überhaupt ein Leiden geſezt werden ſoll, daſſelbe in das Entgegengeſezte des thätigen geſezt werden müſſe: aber die Frage, *warum überhaupt* ein Leiden geſezt werden ſoll, und es nicht bei der Thätigkeit in dem Einen ſein Bewenden haben könne, d. i. warum überhaupt eine Wechſelbeſtimmung vorgehen ſolle, ist dadurch noch nicht beantwortet. — Leiden und Thätigkeit, *als* ſolche, ſind entgegengeſezt; doch ſoll unmittelbar durch Thätigkeit Leiden, und umgekehrt, geſezt werden, mithin müſſen ſie, laut des Satzes der Beſtimmung, in einem dritten = X auch gleich ſeyn, (welches dritte den Uebergang vom Leiden zur

 Thä-

Thätigkeit, und umgekehrt möglich mache, ohne dafs die Einheit des Bewufstſeins unterbrochen werde, noch in ihr, dafs ich ſo ſage, ein hiatus entſtehe.) Dieſes dritte iſt der *Beziehungsgrund* zwiſchen Thun und Leiden im Wechſel (§. 3.)

Dieſer Beziehungsgrund ist nicht abhängig von der Wechſelbeſtimmung; ſondern ſie ist von ihm abhängig; er wird nicht möglich durch ſie, aber ſie wird erſt durch ihn möglich. Er wird demnach in der Reflexion zwar *geſezt* durch die Wechſelbeſtimmung, aber als von ihr, und dem, was vermittelſt ihrer wechſelt, unabhängig.

Es wird ferner in der Reflexion durch den Wechſel *beſtimmt*, d. i. wenn die Wechſelbeſtimmung geſezt ist, ſo wird er in diejenige Sphäre geſezt, welche die Sphäre der Wechſelbeſtimmung in ſich faſst; es wird gleichſam durch ihn ein gröſſerer Umkreiſs um den der Wechſelbeſtimmung gezogen, um ihn durch denſelben ſicher zu ſtellen. Er füllt die Sphäre der Beſtimmung überhaupt, die Wechſelbeſtimmung aber nur einen Theil derſelben; wie ſchon aus dem obigen klar ist; hier aber zum Behuf der Reflexion in Erinnerung gebracht werden muſs.

Dieſer Grund ist eine Realität; oder, wenn die Wechſelbeſtimmung als Handlung gedacht wird, eine Thätigkeit. — So wird durch Wechſelbeſtimmung überhaupt eine unabhängige Thätigkeit beſtimmt.

Es

(Es ist aus dem obigen gleichfalls bekannt, dafs der Grund aller Wechfelbeftimmung die abfolute Totalität der Realität ist. Diefe darf überhaupt nicht aufgehoben werden, und darum mufs dasjenige Quantum derfelben, das in einem aufgehoben wird, in fein entgegengefeztes gefezt werden).

2) Wir wenden diefen allgemeinen Saz an auf die befondern unter ihm enthaltnen, und gegenwärtig vorkommenden Fälle.

a) Vermittelft des Wechfelbegrifs der *Wirkfamkeit* wird durch ein Leiden des Ich gefezt eine Thätigkeit des Nicht-Ich. Diefes ift eine von den angezeigten Arten des Wechfels: durch fie foll eine unabhängige Thätigkeit gefezt und beftimmt feyn.

Die Wechfelbeftimmung geht aus vom Leiden. Das Leiden *ift* gefezt; durch, und vermittelft des Leidens wird die Thätigkeit gefezt. Das Leiden ift *in das Ich* gefezt. Es ift im Begriffe der Wechfelbeftimmung vollkommen gegründet, dafs, *wenn* diefem Leiden eine Thätigkeit entgegengefezt werden folle, diefelbe in das entgegengefezte des Ich, in das Nicht-Ich gefezt werden müffe. — In diefem Uebergange giebt es allerdings auch, und mufs es geben, ein Glied des Zufammenhangs; oder einen Grund, der hier ein Beziehungsgrund ift. Diefer ift bekanntermaafsen die Quantität, die ihr felbft im Ich, und Nicht-

Ich

Ich, — in Leiden, und Thätigkeit gleich ist. Sie ist der Relationsgrund, den wir aber schiklich den *idealen* Grund nennen können. Also das Leiden im Ich ist der ideale Grund der Thätigkeit des Nicht-Ich. — Das jezt geprüfte Verfahren war durch die Regel der Wechselbestimmung vollkommen berechtigt.

Eine schwierigere Frage ist folgende: soll denn auch, und warum soll denn überhaupt die Regel der Wechselbestimmung hier angewendet werden? Dass die Thätigkeit in das Nicht-Ich gesezt werde, wird ohne Bedenken zugestanden, aber warum wird denn überhaupt Thätigkeit gesezt? Diese Frage muss nicht wieder durch den Saz der Wechselbestimmung, sondern durch den höhern Saz des Grundes beantwortet werden.

Es *ist* in das Ich ein Leiden *gesezt*, d. i. ein Quantum seiner Thätigheit ist aufgehoben.

Dieses Leiden oder diese *Verminderung* der Thätigkeit muss *einen Grund* haben; denn das aufgehobne soll ein *Quantum* seyn; jedes Quantum aber wird durch ein anderes Quantum bestimmt, vermöge dessen es weder ein kleineres, noch ein grösseres, sondern gerade dieses Quantum ist; laut des Satzes der Bestimmung (§. 3.).

Im Ich kann der Grund dieser Verminderung nicht liegen; denn das Ich sezt in sich

nur

nur Thätigkeit, und nicht Leiden; es ſezt ſich bloſs als ſeyend, nicht aber als nicht ſeyend (§. 1.). Im Ich liegt der Grund nicht; dieſer Satz iſt, kraft des Gegenſetzens, nach welchem dem Nicht-Ich zukommt, was dem Ich nicht zukommt (§. 2.) gleich geltend mit folgenden: Im Nicht-Ich liegt der Grund der Verminderung.

Hier iſt nicht mehr von der bloſsen *Quantität* die Rede, ſondern von der *Qualität*; das Leiden wird dem Weſen des Ich, inſofern es im Seyn beſteht, entgegengeſezt, und nur inſofern konnte der Grund deſſelben nicht in das Ich, ſondern muſte in das Nicht-Ich geſezt werden. Das Leiden wird geſezt, als der Realität entgegengeſezte Qualität, als Negation (nicht bloſs als ein geringeres Quantum der Thätigkeit, ſiehe B. in unſerm §.). Der Grund einer Qualität aber heiſst *Real-Grund.* Eine vom Wechſel unabhängige, für die Möglichkeit deſſelben ſchon vorausgeſezte Thätigkeit des Nicht-Ich iſt Real-Grund des Leidens; und wird geſezt, damit wir einen Real-Grund deſſelben haben. — Es wird alſo durch den obigen Wechſel geſezt eine vom Wechſel unabhängige, durch ihn vorausgeſezte Thätigkeit des Nicht-Ich.

(Theils weil wir hier auf einem der lichten Punkte angekommen ſind, von welchen aus man das ganze Syſtem ſehr bequem überſehen

kann;

kann; theils auch, um dem dogmatischen Realismus auch auf die kurze Zeit nicht eine Bestätigung zu lassen, die er aus dem obigen Satze ziehen könnte, machen wir nochmals ausdrüklich bemerkbar, dass der Schluss auf einen Real-Grund im Nicht-Ich sich darauf gründe, dass das Leiden im Ich etwas *qualitatives* sey; (welches man in der Reflexion auf den blossen Satz der Wirksamkeit allerdings annehmen muss,) dass er demnach nicht weiter gelte, als jene Voraussetzung gelten kann. — So wie wir den zweiten Wechselbegriff, den der Substantialität, untersuchen werden, wird sich zeigen, dass in der Reflexion über ihn das Leiden gar nicht als etwas *qualitatives*, sondern bloss als etwas *quantitatives* gedacht werden könne, als blosse Verminderung der Thätigkeit; dass demnach in dieser Reflexion, wo der Grund wegfällt, auch das begründete wegfällt, und das Nicht-Ich wieder bloss idealer Grund wird. — Dass ich es kurz sage: geht die Erklärung der Vorstellung, d. i. die gesammte spekulative Philosophie davon aus, dass das Nicht-Ich als Ursache der Vorstellung, sie als sein Effekt gesezt wird; so ist dasselbe Real-Grund von Allen; es ist schlechthin, weil es ist und was es ist; (das Spinozische Fatum) das Ich selbst ist bloss ein Accidens desselben, und gar nicht Substanz; und wir bekommen den materialen Spinozism, der ein dogmatischer Realismus ist; ein System, das den Mangel der höchsten möglichen Ab-

Abſtraktion, der vom Nicht-Ich, vorausſezt, und, da es nicht den lezten Grund aufſtellt, völlig ungegründet iſt. – Geht im Gegentheil die Erklärung der Vorſtellung davon aus, daſs das Ich die Subſtanz derſelben, ſie aber ſein Accidens ſey, ſo iſt das Nicht-Ich gar nicht Real, ſondern bloſs Ideal-Grund derſelben: es hat demnach gar keine Realität auſser der Vorſtellung, es iſt nicht Subſtanz, nichts für ſich beſtehendes, ſchlechthin geſeztes, ſondern ein bloſſes Accidens des Ich. In dieſem Syſteme lieſſe ſich für die Einſchränkung der Realität im Ich, (für die Affektion, wodurch eine Vorſtellung entſteht), gar kein Grund angeben. Die Unterſuchung über denſelben ist hier völlig abgeſchnitten. Ein ſolches Syſtem wäre ein dogmatiſcher Idealiſmus, welcher allerdings die höchſte Abſtraktion vorgenommen hat, und daher vollkommen begründet ist. Dagegen aber ist er unvollſtändig, weil er nicht alles erklärt, was erklärt werden ſoll. Demnach ist die wahre Streitfrage des Realiſmus und des Idealiſmus die, welchen Weg man in Erklärung der Vorſtellung nehmen ſolle. Es wird ſich zeigen, daſs im theoretiſchen Theile unſrer Wiſſenſchaftslehre dieſe Frage völlig unbeantwortet bleibt, d. i. ſie wird dahin beantwortet: beide Wege ſind richtig; man ist unter einer gewiſſen Bedingung genöthigt den einen, und unter der entgegengeſezten Bedingung den andern zu gehen; und dadurch

durch wird denn die menſchliche, d. h. alle endliche Vernunſt in Widerſpruch ſich ſelbſt verſezt, und in einem Zirkel befangen. Ein Syſtem in welchem dieſes gezeigt wird, iſt ein kritiſcher Idealismus, welchen Kant am konſequenteſten, und vollſtändigſten aufgeſtellt hat. Jener Widerſtreit der Vernunſt mit ſich ſelbſt muſs gelöſst werden, wenn es auch nicht eben in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre möglich wäre: und da das abſolute Seyn des Ich nicht aufgegeben werden kann, ſo muſs der Streit zum Vortheile der lezten Folgerungsart entſchieden werden, eben ſo wie im dogmatiſchen Idealismus (nur mit dem Unterſchiede, daſs unſer Idealismus nicht dogmatiſch, ſondern praktiſch iſt, nicht beſtimmt, was *iſt*, ſondern was ſeyn *ſolle*). Dieſs muſs aber auf eine ſolche Art geſchehen, daſs erklärt werde, was erklärt werden ſoll; welches der Dogmatism nicht vermochte. Die verminderte Thätigkeit des Ich muſs aus dem Ich ſelbſt erklärt werden, der lezte Grund derſelben muſs in das Ich geſezt werden. Dies geſchieht dadurch daſs das Ich welches in dieſer Rückſicht praktiſch iſt, geſezt wird, als ein ſolches, welches den Grund der Exiſtenz des Nicht-Ich, das die Thätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in ſich ſelbſt enthalten *ſolle*: eine unendliche Idee, die ſelbſt nicht gedacht werden kann, durch welche demnach das zuerklärende nicht ſowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, *daſs*, und *warum* es nicht zu erklä-

klären sey; der Knoten nicht sowohl gelös't, als in die Unendlichkeit hinaus gesezt wird.)

Es wurde durch den Wechsel zwischen Leiden des Ich und Thätigkeit des Nicht-Ich eine unabhängige Thätigkeit des leztern *gesezt*; sie wird durch eben denselben Wechsel auch *bestimmt*, sie wird gesezt, um ein im Ich geseztes Leiden zu begründen; ihr Umfang erstrekt sich demnach auch nicht weiter, als der Umfang des leztern sich erstrekt. Es giebt gar keine ursprüngliche Realität und Thätigkeit des Nicht-Ich für das Ich, als insofern das leztere leidet. Kein Leiden im Ich, keine Thätigkeit im Nicht-Ich: gilt auch da, wo von dieser Thätigkeit, als von einer vom Begriffe der Wirksamkeit unabhängigen Thätigkeit, welche Real-Grund ist, geredet wird. Selbst das Ding an sich ist nur insofern, inwiefern in das Ich wenigstens die Möglichkeit eines Leidens gesezt wird: ein Kanon, der erst in dem praktischen Theile seine vollkommene Bestimmung, und Anwendbarkeit erhält.

b) Vermittelst des Begriffs der Substantialität wird durch Thätigkeit im Ich ein Leiden in ebendemselben gesezt und bestimmt. Beide sind im Wechsel begriffen; ihre gegenseitige Bestimmung ist die zweite Art der oben aufgestellten Wechselbestimmung; und auch durch diesen Wechsel soll eine von ihm unabhängige,

 und

und in ihm nicht mit begriffene Thätigkeit gesezt und bestimmt werden.

An sich sind Thätigkeit und Leiden entgegengesezt; und es kann, wie wir oben gesehen haben, allerdings durch eine und eben dieselbe Handlung, durch welche ein bestimmtes Quantum Thätigkeit in das Eine gesezt wird, das gleiche Quantum Leiden in sein entgegengeseztes gesezt werden, und umgekehrt. Aber dass nicht in entgegensezte, sondern in Ein und ebendasselbe durch Eine, und eben dieselbe Handlung Thätigkeit und Leiden gesezt werde, ist widersprechend.

Nun ist zwar dieser Widerspruch schon oben bei Deduction des Begrifs der Substantialität überhaupt dadurch gehoben, dass das Leiden an sich und seiner Qualität nach gar nichts anderes als Thätigkeit; der Quantität nach aber eine mindere Thätigkeit sein soll, als die Totalität; und so liess sich denn im allgemeinen gar wohl denken, wie eine mindere Quantität an absoluter Totalität gemessen, und dadurch, dass sie derselben an Quantität nicht gleich ist, *als* eine mindere gesezt werden könne.

Der Beziehungsgrund beider ist jezt Thätigkeit. Die Totalität sowohl als die Nicht-Totalität beider ist Thätigkeit.

Aber

Aber auch in das Nicht - Ich wird Thätigkeit, und zwar gleichfals eine der Totalität nicht gleiche, sondern beschränkte Thätigkeit gesezt. Es entsteht demnach die Frage; wodurch soll eine beschränkte Thätigkeit des Ich von einer beschränkten Thätigkeit des Nicht - Ich unterschieden werden; das heisst nichts geringeres, als, wie soll unter diesen Bedingungen Ich und Nicht - Ich überhaupt noch unterschieden werden; denn der Unterscheidungs - Grund des Ich und Nicht - Ich, vermöge dessen das erstere thätig, das andere leidend seyn sollte, ist weggefallen.

Wenn eine solche Unterscheidung nicht möglich ist, ist auch die geforderte Wechselbestimmung nicht möglich: und überhaupt keine von allen abgeleiteten Bestimmungen möglich. Die Thätigkeit des Nicht - Ich wird bestimmt durch das Leiden des Ich; das Leiden des Ich aber wird bestimmt durch die nach der Verminderung übriggebliebene Quantität *seiner* Thätigkeit. Hier wird ja für die Möglichkeit einer Beziehung auf die absolute Totalität der Thätigkeit des Ich vorausgesezt, dass die verminderte Thätigkeit Thätigkeit des Ich; eben desselben Ich sey, in welches absolute Totalität gesezt ist. — Verminderte Thätigkeit ist entgegengesezt der Totalität derselben: die Totalität aber ist in das Ich gesezt: also sollte, nach der obigen Regel der Gegensetzung, das entgegengesezte der

Totalität oder die verminderte Thätigkeit in das Nicht-Ich gesezt werden. Würde sie aber dahin gesezt, so wäre sie mit der absoluten Totalität durch gar keinen Beziehungsgrund verbunden; die Wechselbestimmung fände nicht statt, und alles bis jezt abgeleidete würde aufgehoben.

Mithin muss die verminderte Thätigkeit, die als *Thätigkeit überhaupt* auf Totalität nicht beziehbar sein würde, noch einen Charakter haben, der den Beziehungsgrund abgeben könne; einen solchen, wodurch sie zur Thätigkeit des Ich werde, und schlechthin nicht Thätigkeit des Nicht-Ich seyn könne. Dieser Charakter des Ich aber, der dem Nicht-Ich gar nicht zugeschrieben werden kann, ist das *Setzen schlechthin, und ohne allen Grund* (§. 1.) Iene verminderte Thätigkeit müste demnach *absolut* seyn.

Aber absolut und ohne Grund heisst (§. 3.) gänzlich unbeschränkt; und doch soll jene Handlung des Ich beschränkt seyn. Hierauf ist zu antworten: bloss insofern sie überhaupt ein Handeln ist, und nichts weiter, soll sie durch keinen Grund, durch keine Bedingung beschränkt seyn; es kann gehandelt werden, oder auch nicht; die Handlung an sich geschieht mit absoluter Spontaneität; aber insofern sie auf ein Objekt gehen soll, ist sie begränzt; es konnte nicht gehandelt werden; (ohngeachtet der Affektion durch das Nicht-Ich,

Ich, (wenn man sich einen Augenblik eine solche ohne Zueignung des Ich durch Reflexion möglich denken will) aber *wenn* einmal gehandelt wird, so *muſs* die Handlung eben auf dieses Objekt gehen, und kann auf kein anderes gehen.

Demnach wird durch die angezeigte Wechselbestimmung eine unabhängige Thätigkeit *gesezt.* Nemlich die im Wechsel begrifne Thätigkeit ist selbst unabhängig, aber nicht insofern sie *im Wechsel begriffen* ist, sondern insofern sie *Thätigkeit* ist. Insofern sie in den Wechsel kommt, ist sie eingeschränkt, und insofern ein Leiden.

Diese unabhängige Thätigkeit wird ferner durch den Wechsel, nemlich in der bloſsen Reflexion, bestimmt. Um den Wechsel möglich zu machen, muste die Thätigkeit als absolut angenommen werden; also es ist aufgestellt (nicht *absolute Thätigkeit überhaupt*, sondern *absolute Thätigkeit*, *die einen Wechsel bestimmt.* (Sie heiſst *Einbildungskraft*, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird). Eine solche aber ist bloſs insofern gesezt, inwiefern ein Wechsel zu bestimmen ist; und ihr Umfang wird demnach durch den Umfang dieses Wechsels selbst bestimmt.,

II.

Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel-Thun, und Leiden bestimmt: dies ist der zweite Saz, den wir zu erörtern haben. Wir haben

1) diesen Saz überhaupt zu erklären, und seine Bedeutung von der des vorhergehenden scharf zu unterscheiden.

In dem vorigen Satze wurde vom Wechsel ausgegangen; er wurde, als geschehend, vorausgesezt; es war demnach gar nicht von *Form* desselben, als eines blossen Wechsels (eines Uebergehen von einem zum andern), sondern von der *Materie* desselben, von den im Wechsel begriffenen Gliedern, die Rede. Soll ein Wechsel vorhanden seyn — so wurde oben im allgemeinen gefolgert — so müssen Glieder vorhanden seyn, die verwechselt werden können. Wie sind diese möglich? — und so zeigten wir als den Grund derselben eine unabhängige Thätigkeit auf.

Hier aber wird nicht vom Wechsel aus, sondern von demjenigen aus was den Wechsel *als* Wechsel, und seiner blossen Form nach, als ein Uebergehen von einem zum andern, erst möglich macht, zum Wechsel fortgegangen. Dort war vom Grunde der *Materie*, hier ist vom Grunde der *Form* des Wechsels die Rede. Auch dieser formale Grund des Wechsels soll eine unabhängige Thätigkeit seyn; und diese Behauptung haben wir hier zu erweisen.

Wir

Wir können den Unterscheidungsgrund der Form des Wechsels von seiner Materie noch deutlicher angeben, wenn wir auf unsre eigne Reflexion reflektiren wollen.

Im ersten Falle wird der Wechsel als *geschehend* vorausgesezt; es wird demnach von der Art, wie er geschehen möge, völlig abstrahirt; und blos auf die Möglichkeit der im Wechsel begriffenen Glieder reflektirt. — Der Magnet zieht das Eisen: das Eisen wird vom Magnete gezogen: sind zwei Sätze die mit einander wechseln, d. i. durch deren einen der andere gesezt wird. Dies ist vorausgeseztes und *als begründet* vorausgeseztes Faktum; und es wird daher nicht gefragt; *wer* einen durch den andern setze; und *wie* es überhaupt mit dem Setzen eines Satzes durch den andern zugehe; sondern es wird blos gefragt, warum unter der Sphäre der Sätze, die einer statt des andern gesezt werden können, *eben jene beiden* enthalten sind. In beiden muss etwas liegen, das sie geschickt macht verwechselt werden zu können; dieses, also das Materiale, was sie zu Wechselsätzen macht, ist aufzusuchen.

Im zweiten Falle wird auf das *geschehen* des Wechsels selbst reflektirt, mithin von den Sätzen, unter denen gewechselt wird, völlig abstrahirt. Die Frage ist nicht mehr die: mit welchem Rechte wird mit *jenen* Sätzen gewechselt; sondern, *wie* wird überhaupt gewechselt. Und da findet sich denn, dass ein intelligentes Wesen ausser dem Ei-

 sen

ſen und dem Magnete vorhanden ſeyn müſſe, das beide beobachte, die Begriffe beider in ſeinem Bewuſstſeyn vereinige, und genöthigt ſey, dem einen das entgegengeſezte Prädikat vom Prädikate des andern (ziehen, gezogen werden) zu geben.

In dem erſten Falle geſchieht eine einfache Reflexion über die Erſcheinung, — die des Beobachters; im zweiten geſchieht eine Reflexion über jene Reflexion, — die des Philoſophen über die Art des Beobachtens.

Nachdem nun einmal ausgemacht iſt, daſs die unabhängige Thätigkeit, welche wir ſuchen, die Form des Wechſels, nicht aber ſeine bloſse Materie beſtimmen ſolle; ſo verhindert uns nichts durch hevriſtiſche Methode in unſrer Reflexion vom Wechſel auszugehen, indem die Unterſuchung dadurch um ein groſses erleichtert wird.

a) Wir wenden jezt den nunmehr im allgemeinen erklärten Saz an auf die einzelnen unter ihm enthaltnen Fälle.

a) In dem Wechſel der *Wirkſamkeit* wird durch ein Leiden im Ich eine Thätigkeit im Nicht-Ich geſezt, d. i. es wird eine gewiſſe Thätigkeit in das Ich *nicht* geſezt, oder demſelben entzogen, und dagegen *geſezt* in das Nicht-Ich. Um die bloſse Form dieſes Wechſels rein zu bekommen; müſſen wir abſtrahiren ſowohl von dem, *was* geſezt wird, der Thätigkeit; als von den Gliedern, in welche nicht geſezt, und geſezt wird, vom Ich und Nicht-

Nicht-Ich: und so bleibt uns als reine Form übrig, *ein Setzen durch ein Nicht-Setzen*: oder *ein Uebertragen*. Dies also ist der formale Charakter des Wechsels in der Synthesis der Wirksamkeit: mithin der materiale Charakter der Thätigkeit, welche wechselt. (in aktiver Bedeutung, die den Wechsel vollzieht.)

Diese Thätigkeit ist unabhängig von dem Wechsel, der durch sie möglich und von ihr vollzogen wird; und sie wird nicht erst durch ihn möglich.

Sie ist unabhängig von den Gliedern des Wechsels *als solchen*; denn erst durch sie sind es wechselnde Glieder; sie ist es, die dieselben verwechselt. An sich mögen beide auch ohne dieselbe immer seyn; genug, sie sind isolirt, und stehen in keiner Wechselverbindung.

Aber alles Setzen ist der Charakter des Ich; mithin kommt jene Thätigkeit des Uebertragens, für die Möglichkeit einer Bestimmung durch den Begrif der Wirksamkeit, *dem Ich* zu. Das Ich überträgt Thätigkeit in das Nicht-Ich aus dem Ich; hebt also insofern Thätigkeit in sich auf; und das heisst nach dem obigen; es sezt durch Thätigkeit in sich ein Leiden. Inwiefern das Ich thätig ist im Uebertragen der Thätigkeit auf das Nicht-Ich: insofern ist das Nicht-Ich leidend; es *wird* Thätigkeit auf dasselbe übertragen.

(Man laſſe ſich nicht vor der Zeit dadurch ſtören, daſs dieſer Saz aufgeſtelltermaaſsen dem erſten Grundſatze, aus welchem nunmehr bei Erörterung des nächſtvorhergehenden Satzes eine von allem Wechſel unabhängige Realität des Nicht-Ich. (S. 93.) gefolgert iſt, widerſpricht. Genug er flieſst durch richtige Folgerungen aus erwieſenen Forderſätzen, ſo gut, als derjenige, dem er widerſpricht. Der Vereinigungsgrund beider wird ſich zu ſeiner Zeit ohne alles unſer willkührliches Zuthun ergeben.

Man laſſe nicht unbemerkt, daſs oben geſagt wurde: dieſe Thätigkeit ist unbhängig von dem Wechſel, der durch ſie möglich wird. Es könnte darum doch noch einen andern geben, der nicht erst durch ſie möglich würde.

Mit allen Einſchränkungen, die der aufgeſtellte Saz erleiden dürfte, haben wir durch ihn wenigſtens ſoviel gewonnen, daſs das Ich ſogar; inwiefern es leidet, *auch* thätig ſein müſse, wenn auch eben nicht *bloſs* thätig; und es könnte leicht ſeyn, daſs dieſes ein ſehr wichtiger Gewinn wäre, der alle Mühe der Unterſuchung reichlich belohnte.

b) Im Wechſel der *Subſtantialität* ſoll, vermittelſt abſoluter Totalität Thätigkeit als begränzt geſezt werden: d. i. dasjenige an abſoluter Totalität, was durch die Grenze ausgeſchloſ-

ſen

ſen wird, wird geſezt, als durch das Setzen der begrenzten Thätigkeit *nicht* geſezt, als in derſelben mangelnd: mithin iſt der bloſs formale Charakter dieſes Wechſels ein *Nicht-Setzen* vermittelſt eines Setzens. Das mangelnde wird geſezt, in der abſoluten Totalität; es wird *nicht* geſezt in der begrenzten Thätigkeit; es wird geſezt, *als* nicht geſezt im Wechſel. Vom Setzen ſchlechthin, und zwar von einem Setzen der abſoluten Totalität wird ausgegangen; laut des oben aufgeſtellten Begrifs der Subſtantialität.

Der materiale Charakter derjenigen Handlung, welche dieſen Wechſel ſelbſt ſezt, muſs demnach gleichfals ſeyn ein Nicht-Setzen durch ein Setzen; und zwar durch ein abſolutes Setzen. Woher das Nicht-geſezt-*ſeyn* in der begrenzten Thätigkeit, die dann als ſchon gegeben betrachtet wird, kommen, und was es ſeyn möge, das daſſelbe begründet; davon wird hier gänzlich abſtrahirt. Die begrenzte Handlung iſt da, das wird vorausgeſezt, und wir fragen nicht darnach, wie ſie an ſich da ſeyn möge; wir fragen bloſs, wie ſie mit der Unbegrenztheit wechſeln möge.

Alles Setzen überhaupt, und ganz insbeſondere das abſolute Setzen kommt dem Ich zu; die Handlung, welche den vorliegenden Wechſel ſelbſt ſezt, geht vom abſoluten Setzen aus; iſt demnach eine Handlung des Ich.

Dieſe

Diese Handlung oder Thätigkeit des Ich ist völlig unabhängig von dem Wechsel, der durch sie erst gesezt wird. Sie selbst sezt das eine Glied des Wechsels, die absolute Totalität, schlechthin, und vermittelst dieses sezt sie erst das andere Glied desselben, *als verminderte* Thätigkeit; als kleiner, denn die Totalität. Wo die Thätigkeit als solche herkommen möge, davon ist nicht die Frage, denn *als solche* ist sie nicht Glied des Wechsels; blofs als *verminderte* Thätigkeit ist sie dies, und das wird sie erst durch das Setzen der absoluten Totalität und durch die Beziehung darauf.

Die aufgezeigte unabhängige Thätigkeit geht aus vom Setzen; aber das Nicht-Setzen ist es, worauf es eigentlich ankommt: wir können demnach dieselbe insofern *ein Entäufsern* nennen. Es wird ein bestimmtes Quantum der absoluten Totalität von der als vermindert gesezten Thätigkeit ausgeschlossen; als nicht in derselben, sondern als ausser ihr befindlich betrachtet.

Man lasse den charakteristischen Unterschied dieses *Entäufserns* von dem so eben aufgestellten *Uebertragen* nicht unbemerkt. Bey dem leztern wird allerdings auch etwas aus dem Ich aufgehoben, aber davon wird abstrahirt, und eigentlich blofs darauf reflektirt, dafs dasselbe in das entgegengesezte gesezt wird. —

wird. — Hier hingegen wird bloſs ausgeschloſſen. Ob das ausgeſchloſſene in etwas anderes geſezt werde, und welches dieſe andere ſeyn möge, das gehört wenigſtens hieher nicht.

Der aufgezeigten Thätigkeit des Entäuſſerns muſs ein Leiden entgegengeſezt ſeyn; und ſo iſt es allerdings, nemlich ein Theil der abſoluten Totalität *wird* entäuſsert; *wird* geſezt, als nicht geſezt. Die Thätigkeit hat ein Objekt; ein Theil der Totalität iſt dieſes Objekt. Welchem Subſtrate der Realität dieſe Verminderung der Thätigkeit, oder dieſes Leiden zukomme, ob dem Ich, oder dem Nicht Ich, davon iſt hier nicht die Frage; und es liegt viel daran, daſs man nichts weiter folgere, als das, was aus dem aufgeſtellten Satze zu folgern iſt, und die Form des Wechſels in ſeiner ganzen Reinheit auffaſſe.

(Jedes Ding iſt, was es iſt; es hat diejenigen Realitäten, welche geſezt ſind, ſo wie daſſelbe geſezt iſt. A = A (§. 1.) Es iſt irgend etwas ein Accidens deſſelben, heiſst zuförderſt: dieſes Etwas iſt durch das Setzen deſſelben nicht geſezt; es gehört nicht zu dem Weſen deſſelben, und iſt von ſeinem Urbegriffe auszuſchlieſsen. Dieſe Beſtimmung des Accidens iſt es, die wir jezt erklärt haben. In einem gewiſſen Sinne wird aber hinwiederum das Accidens dem Dinge zugeſchrieben,

und in dasselbe gesezt. Was es damit für eine Bewandnifs habe, werden wir zu seiner Zeit gleichfalls sehen.)

III.

Beydes, der Wechsel, und die von ihm unabhängige Thätigkeit sollen sich selbst gegenseitig bestimmen. Gerade wie bisher haben wir zuförderst zu untersuchen, was dieser Saz im allgemeinen heissen möge: und dann ihn auf die besondern unter ihm enthaltnen Fälle anzuwenden.

1) In der unabhängigen Thätigkeit sowohl, als im Wechsel haben wir wieder zweyerley unterschieden; wir haben unterschieden die Form des Wechsels von seiner Materie; und nach Maasgabe dieser Unterscheidung eine unabhängige Thätigkeit, welche die erstere bestimmt, von einer andern, welche in der Reflexion durch die zweyte bestimmt wird. Man kann demnach den zu erörternden Saz nicht geradezu so wie er aufgestellt ist, der Untersuchung unterwerfen; denn wenn wir jezt vom Wechsel reden, ist es zweydeutig, ob wir auf die Form desselben oder auf seine Materie Rüksicht nehmen: so auch bey der unabhängigen Thätigkeit. Demnach mufs zuförderst in beyden beydes vereinigt werden: das aber kann nicht anders geschehen, als durch die Synthesis der Wechselbestimmung. Mithin müssen in dem aufgestellten Satze wieder folgende drey enthalten seyn:

α) Die

α) Die von der Form des Wechſels unbhängige Thätigkeit beſtimmt die von der Materie unabhängige, und umgekehrt, d. i. beide beſtimmen ſich gegenſeitig, und ſind ſynthetiſch vereiniget.

β) Die Form des Wechſels beſtimmt die Materie deſſelben, und umgekehrt, d. i. beide beſtimmen ſich gegenſeitig, und ſind ſynthetiſch vereinigt. Und nun erſt läſst ſich der Saz verſtehen, und erörtern:

γ) Der Wechſel, (als ſynthetiſche Einheit) beſtimmt die unabhängige Thätigkeit, (als ſynthetiſche Einheit) und umgekehrt, d. i. beide beſtimmen ſich gegenſeitig, und ſind ſelbſt ſynthetiſch vereinigt.

α) Diejenige Thätigkeit, welche die *Form* des Wechſels, oder den Wechſel *als* ſolchen beſtimmen, von ihm aber ſchlechthin unabhängig ſeyn ſoll, iſt ein *Uebergehen* von einem im Wechſel begriffenen Gliede zum andern, *als* Uebergehen (nicht etwa als Handlung überhaupt) diejenige, welche die *Materie* deſſelben beſtimmt, iſt eine ſolche, welche dasjenige in die Glieder ſezt, was möglich macht, daſs von einem zu dem andern übergegangen werden kann. — Die leztere Thätigkeit giebt das oben (S. 89.) geſuchte X., das in beiden Wechſelgliedern enthalten iſt, und *nur in beiden* enthalten ſeyn kann, nicht aber in einem einzigen; das es unmöglich macht mit dem Setzen des einen Gliedes (der Realität, oder der Negation)

ſich

sich zu begnügen, sondern uns nöthigt, zugleich das andere zu setzen, weil es die Unvollständigkeit des einen ohne das andere zeigt; — dasjenige an welchem die Einheit des Bewuſstseyns fortläuft, und fortlaufen muſs, wenn in ihm kein Hiatus entstehen soll; gleichsam den *Leiter* desselben. Die erstere Thätigkeit ist das Bewuſstseyn selbst, insofern es über die Wechselglieder an diesem X fortläuft — Eins ist, ob es gleich seine Objekte, diese Glieder, wechselt, und sie nothwendig wechseln muſs, wenn es Eins seyn soll.

Das erstere bestimmt das leztere, würde heissen; das Uebergehen selbst begründet dasjenige, woran es übergeh*t*; durch das bloſse Uebergehen wird das Uebergehen möglich. Das leztere bestimmt das erstere, würde heiſsen: das, woran übergegangen wird, begründet das Uebergehen als Handlung; dadurch, daſs jenes gesezt wird, wird unmittelbar das Uebergehen selbst gesezt. Beides bestimmt sich gegenseitig, heiſst demnach: durch das bloſse Uebergehen wird dasjenige in die Wechselglieder gesezt, vermittelst dessen übergegangen werden kann; und dadurch, daſs sie als Wechselglieder gesezt werden, wird unmittelbar zwischen ihnen gewechselt. Das Uebergehen wird möglich, dadurch, daſs es geschieht; und es ist nur insofern möglich, als es wirklich geschieht. Es ist durch sich selbst begründet; es geschieht schlechthin weil es geschieht, und ist eine absolute Handlung, ohne allen Bestimmungsgrund, und ohne

ohne alle Bedingung ausser ihr selbst. — Der Grund liegt im Bewusstsein selbst, und nicht ausser demselben, dass es von einem Gliede zum andern übergeht. Das Bewusstseyn, schlechthin darum, weil es Bewusstseyn ist, muss übergehen; und es würde in ihm ein Hiatus entstehen, wenn es nicht überginge, schlechthin darum, weil es dann kein Bewusstseyn wäre.

β) Die Form des Wechsels, und die Materie desselben sollen sich gegenseitig bestimmen.

Der *Wechsel* wird, wie vor kurzem errinnert worden, von der *durch ihn vorausgesezten Thätigkeit* dadurch unterschieden, dass man von dieser Thätigkeit (z. B. der einer beobachtenden Intelligenz, welche in ihrem Verstande die Wechselglieder, als zu verwechselnde, sezt) abstrahirt. Man denkt sich die Wechselglieder als wechselnd durch sich selbst; man trägt auf die Dinge über, was vielleicht blofs in uns selbst liegt. Inwiefern diese Abstraktion gültig sey, oder nicht, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

In dieser Hinsicht wechseln die Glieder selbst. Das gegenseitige *Eingreifen* beider in einander ist die *Form*; die *Thätigkeit und das Leiden*, das unmittelbar in diesem Eingreifen und Eingreifen lassen, in beiden vorkommt, ist die *Materie* des Wechsels. Wir wollen sie, um der Kürze willen, das gegenseitige *Verhältniss* der Wechselglieder nennen. Ienes Eingreifen soll das Verhältniss der Glieder bestimmen, d. i. unmittelbar, und durch

das

das bloſse Eingreifen, durch das Eingreifen *als ſolches*, ohne alle weitere Beſtimmung, ſoll das Verhältniſs beſtimmt werden: und umgekehrt; das Verhältniſs der Wechſelglieder ſoll ihr Eingreifen beſtimmen, d. i. durch ihr bloſses Verhältniſs ohne alle weitere Beſtimmung iſt geſezt, daſs ſie in einander eingreifen. Durch ihr bloſses Verhältniſs, hier als beſtimmend *vor* dem Wechſel gedacht, iſt ſchon ihr Eingreifen geſezt (eſ iſt nicht etwa ein Accidens in ihnen, ohne welches ſie auch beſtehen könnten:) und durch ihr Eingreifen, hier als beſtimmend vor dem Verhältniſſe gedacht, iſt zugleich ihr Verhältniſs geſezt. Ihr Eingreifen, und ihr Verhältniſs iſt Eins, und eben Daſſelbe. 1.) Sie verhalten ſich ſo zueinander, daſs ſie wechſeln; und auſſer dieſem haben ſie überhaupt gar kein gegenſeitiges Verhältniſs. Sind ſie nicht geſezt als wechſelnd, ſo ſind ſie überhaupt nicht geſezt. 2.) Dadurch, daſs zwiſchen ihnen der bloſsen Form nach ein Wechſel, überhaupt ein Wechſel geſezt iſt, iſt zugleich die Materie dieſes Wechſels, d. i. ſeine Art, die Quantität des durch ihn geſezten Thuns, und Leidens, u. ſ. f. ohne alles weitere Zuthun vollſtändig beſtimmt. — Sie *wechſeln* nothwendig und ſie wechſeln nur auf Eine mögliche ſchlechthin dadurch, *daſs* ſie wechſeln, beſtimmte Art. — Sind ſie geſezt, ſo iſt ein beſtimmter Wechſel geſezt; und iſt ein beſtimmter Wechſel geſezt, ſo ſind ſie geſezt. Sie und ein beſtimmter Wechſel ſind Ein und eben Daſſelbe.

γ.) Die unabhängige Thätigkeit (als ſynthetiſche Einheit) beſtimmt den Wechſel (als ſynthetiſche Einheit)

heit) und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind selbst synthetisch vereinigt.

Die Thätigkeit, als synthetische Einheit ist ein absolutes *Uebergehen*; der Wechsel ein absolutes durch sich selbst vollständig bestimmtes *Eingreifen*. Die erstere bestimmt den leztern, würde heissen: bloss dadurch, dass übergegangen wird, wird das Eingreifen der Wechselglieder gesezt: der leztere bestimmt die erstere, würde heissen: so wie die Glieder eingreifen, muss nothwendig die Thätigkeit von einem zum andern übergehen. Beide bestimmen sich gegenseitig, heisst: so wie das Eine gesezt ist, ist das andere gesezt und umgekehrt; von jedem Gliede der Vergleichung kann, und muss man zu dem andern übergehen. Alles ist Eins, und eben Dasselbe. Das Ganze aber ist schlechthin gesezt; es gründet sich auf sich selbst.

Um diesen Saz einleuchtender zu machen, und seine Wichtigkeit zu zeigen, wenden wir ihn an auf die unter ihm enthaltenen Sätze.

Die die Form des Wechsels bestimmende Thätigkeit bestimmt alles, was im Wechsel vorkömmt, und umgekehrt, alles was im Wechsel vorkömmt, bestimmt sie. Der blosse Wechsel seiner Form nach, d. i. das Eingreifen der Glieder ineinander ist nicht möglich, ohne die Handlung des Uebergehens; durch das Uebergehen wird eben das Eingreifen der Wechselglieder gesezt. Umgekehrt wird durch das Eingreifen der Wechselglieder

 das

das Uebergehen gesezt; so wie sie als eingreifend gesezt werden, wird nothwendig übergegangen. Kein Eingreifen, kein Uebergehen, kein Uebergehen, kein Eingreifen: beide sind Eins und eben dasselbe, und blos in der Reflexion zu unterscheiden. Ferner bestimmt die gleiche Thätigkeit das Materiale des Wechsels; durch das nothwendige Uebergehen werden erst die Wechselglieder, *als solche*, gesezt, und, da sie *nur* als solche gesezt sind, überhaupt erst gesezt; und umgekehrt, so wie die Wechselglieder als solche gesezt werden, wird die Thätigkeit, welche übergeht und übergehen soll, gesezt. Man kann demnach ausgehen, von welchem der unterschiedenen Momente man nur will; so wie deren eines gesezt ist, sind die übrigen drei auch gesezt. Die das Materiale des Wechsels bestimmende Thätigkeit bestimmt den ganzen Wechsel; sie sezt das, woran übergegangen werden kann, und eben darum übergegangen werden mus, also sie sezt die Thätigkeit der Form, unddurch sie alles übrige.

Also die Thätigkeit geht in sich selbst zurük vermittelst des Wechsels; und der Wechsel geht in sich selbst zurük, vermittelst der Thätigkeit. Alles reproducirt sich selbst, und es ist da kein Hiatus möglich; von jedem Gliede aus wird man zu allen übrigen getrieben. Die Thätigkeit der Form bestimmt die der Materie, diese die Materie des Wechsels, diese seine Form; die Form dieses die Thätigkeit der Form, u. s. f. Sie sind alle Ein und eben derselbe synthetische Zustand. Die Handlung geht durch einen Kreislauf in sich zurük.

Der

Der ganze Kreislauf aber ist schlechthin gesezt. Er ist, weil er ist, und es läſst sich kein höherer Grund desselben angeben.

Erst im folgenden wird die Anwendung dieses Satzes sich zeigen.

2.) Der Saz: der Wechsel, und die bis jezt als unabhängig von ihm betrachtete Thätigkeit sollen sich gegenseitig bestimmen, ist jezt anzuwenden auf die besondern unter ihm enthaltnen Fälle; zuförderst

a) auf *den Begrif der Wirksamkeit.* — Wir untersuchen die dadurch postulirte Synthesis nach dem so eben aufgestellten Schema α) im Wechsel der Wirksamkeit bestimmt die Thätigkeit der Form die der Materie, und umgekehrt, β) in ihm bestimmt die Form des Wechsels die Materie desselben und umgekehrt. γ) die synthetisch vereinigte Thätigkeit bestimmt den synthetisch vereinigten Wechsel, und umgekehrt: d. i. sie sind selbst synthetisch vereinigt.

α) Die zum Behuf der Möglichkeit des im Begriffe der Wirksamkeit postulirten Wechsels voraus zu setzende Thätigkeit ist der bloſsen Form nach ein *Uebertragen*, *ein Setzen durch ein Nicht-Setzen*: dadurch daſs (in einer gewissen Rüksicht) *nicht* gesezt wird, wird (in einer gewissen andern Rüksicht) *gesezt.* Durch diese Thätigkeit *der Form* soll die Thätigkeit *der Materie* des Wechsels bestimmt werden. Diese war eine unabhängige Thätigkeit des *Nicht-Ich*, durch welche erst dasjenige Glied, von welchem der

Wechſel ausging, ein Leiden im Ich, möglich gemacht wurde. Die leztere wird durch die erſtere, beſtimmt, begründet, geſezt, heiſst offenbar: dieſe Thätigkeit des Nicht-Ich ſelbſt iſt es, welche durch die erſtere, vermittelſt ihrer Funktion des Setzens, geſezt wird; und bloſs *inſofern* geſezt wird, als etwas *nicht* geſezt wird. (Was dieſes nicht geſezte ſeyn möge, haben wir hier nicht zu unterſuchen.) — Der Thätigkeit des Nicht-Ich wird dadurch eine begränzte Sphäre vorgeſchrieben; und die Thätigkeit der Form iſt dieſe Sphäre. Das Nicht-Ich iſt bloſs inſofern thätig, inwiefern es durch das Ich (welchem die Thätigkeit der Form zukommt), vermöge eines Nicht-Setzens, als thätig geſezt wird. — Kein Setzen durch ein Nicht-Setzen — keine Thätigkeit des Nicht-Ich. Umgekehrt ſoll die Thätigkeit der Materie, alſo die unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich, die Thätigkeit der Form, alſo das Uebertragen, das Setzen durch ein Nicht-Setzen, begründen und beſtimmen. Das heiſst nun nach allem obigen offenbar ſoviel, als ſie ſoll das Uebergehen, als ein *Ueber*gehen beſtimmen, ſie ſoll jenes X ſetzen, welches die Unvollſtändigkeit des einen Gliedes andeute, und dadurch nöthige, daſſelbe als *Wechſel*glied, und durch daſſelbe noch ein zweites zu ſetzen, mit welchem es wechſele. Dieſes Glied iſt das Leiden, *als* Leiden. Demnach begründet das Nicht-Ich das *Nicht*-Setzen; und beſtimmt und bedingt dadurch die Thätigkeit der Form. Dieſe ſezt,

durch

durch ein Nicht-Setzen und schlechthin nicht anders; aber das Nicht-Setzen steht unter der Bedingung einer Thätigkeit des Nicht-Ich, mithin die ganze postulirte Handlung. Das Setzen durch ein Nicht-Setzen wird in der Sphäre einer Thätigkeit des Nicht-Ich eingeschlossen. — Keine Thätigkeit des Nicht-Ich — kein Setzen durch ein Nicht-Setzen.

(Hier haben wir denn den oben gerügten Widerstreit, nur um ein weniges gemildert, ganz in der Nähe. Das Resultat der erstern Art zu reflektiren begründet einen dogmatischen Idealismus: *alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragne.* Das Resultat der zweiten Art zu reflektiren begründet einen dogmatischen Realismus: *es kann nicht übertragen werden, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding an sich, vorausgesezt ist.* Die jezt aufzustellende Synthesis hat demnach nichts geringeres auf sich, als das, den Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen).

Beyde Sätze sind synthetisch zu vereinigen, d. i. sie sind zu betrachten, als Ein und eben derselbe. Dies geschieht folgendermasen: Was im Nicht-Ich Thätigkeit ist, ist im Ich Leiden (Kraft des Satzes des Gegensetzens) wir können demnach *Leiden des Ich* statt Thätigkeit des Nicht-Ich setzen. Also — kraft der postulirten Synthesis — im Begriffe der Wirksamkeit sind Leiden des Ich, und Thätigkeit desselben, Nicht-Se-

tzen, und Setzen völlig Eins und eben Daſſelbe. In dieſem Begriffe ſagen die Sätze: das Ich ſezt etwas in ſich nicht — und — das Ich ſezt etwas in das Nicht-Ich, völlig Einerley: ſie bezeichnen nicht verſchiedne, ſondern Eine und eben dieſelbe Handlung. Keins begründet das andere; noch wird Eins durch das andere begründet: denn beyde ſind Eins.

Wir reflektiren weiter über dieſen Saz. Er enthält in ſich folgende: a) Das Ich ſezt etwas in ſich nicht, d. h. es ſezt daſſelbe in das Nicht-Ich. b) das dadurch im Nicht-Ich geſezte eben iſt es, welches das im Ich nicht geſetzte *nicht* ſezt, oder negirt. Die Handlung läuft in ſich ſelbſt zurük: inſofern das Ich etwas in ſich *nicht* ſetzen ſoll, iſt es ſelbſt Nicht-Ich; da es aber doch ſeyn muſs, ſo muſs es ſetzen: und da es nicht in das Ich ſetzen ſoll, in das Nicht-Ich ſetzen. Aber, ſo ſcharf dieſer Saz auch jezt bewieſen iſt, ſo fährt der gemeine Menſchenverſtand dennoch fort, ſich gegen denſelben zu ſträuben. Wir wollen den Grund dieſes Widerſtrebens aufſuchen, um die Forderungen des gemeinen Menſchenverſtandes, wenigſtens ſo lange zur Ruhe zu verweiſen, bis wir ſie durch Aufzeigung ihres Gebiets, in welchem ſie herrſchen, wirklich befriedigen können.

In den beyden ſo eben aufgeſtellten Sätzen liegt offenbar ein Doppelſinn in der Bedeutung des Worts *Setzen*. Dieſen fühlt der gemeine Men-

Menſchenſinn, und daher ſein Widerſtreben. — Das Nicht-Ich ſezt etwas *nicht* im Ich; oder negirt es, heiſst: das Nicht-Ich iſt für das Ich überhaupt nicht ſetzend, ſondern bloſs aufhebend, demnach wird es inſofern dem Ich der *Qualität* nach entgegengeſezt, und iſt *Real-Grund* einer Beſtimmung deſſelben. — Aber das Ich ſezt etwas nicht im Ich, heiſst nicht: das Ich iſt überhaupt nicht ſetzend; es iſt ja wohl ſetzend, indem es etwas nicht ſezt, es als Negation ſezt: — ſondern es heiſst: es iſt nur *zum Theil* nicht ſetzend. Demnach iſt das Ich ſich ſelbſt nicht der Qualität, ſondern bloſs der *Quantität* nach entgegengeſezt; es iſt daher bloſs der *Ideal-Grund* von einer Beſtimmung in ſich ſelbſt. — Es ſezt etwas in ſich *nicht*; und es ſezt daſſelbe in das Nicht-Ich, iſt Eins und eben Daſſelbe: das Ich iſt demnach von der Realität des Nicht-Ich nicht anders Grund, als es von der Beſtimmung in ſich ſelbſt, von ſeinem Leiden, der Grund iſt; es iſt bloſs *Ideal-Grund*.

Dieſes nun bloſs idealiter geſezte im Nicht-Ich, ſoll realiter der Grund eines Leidens im Ich, der Ideal-Grund ſoll ein Real-Grund werden; und das will der gemeine Menſchenſinn ſich nicht aufdringen laſſen. — Wir können ihn in eine groſse Verlegenheit ſetzen, wenn wir das Nicht-Ich, in der Bedeutung, in der er es will, Real-Grund ſeyn, es auf das Ich ohne alles Zuthun deſſelben einwirken, es et-

wa einen Stoff, der ja erst erschaffen seyn müsse, geben lassen; und nun fragen, wie denn der Real-Grund ein Ideal-Grund werden solle; — das er doch werden muss, wenn je ein Leiden im Ich gesezt werden, und durch die Vorstellung zum Bewustseyn gelangen soll — eine Frage, deren Beantwortung gerade, wie die obige das unmittelbare Zusammentreffen des Ich, und Nicht-Ich voraussezt, und auf welche er, und alle seine Verfechter uns nie eine gründliche Antwort geben werden. — Beide Fragen sind durch unsre Synthesis beantwortet; und sie sind nur durch eine Synthesis, d. i. eine ist nur durch die andere und umgekehrt zu beantworten.

Demnach ist der tiefere Sinn der obigen Synthesis folgender: *Ideal- und Real-Grund sind im Begriffe der Wirksamkeit* (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Real-Grund vor) *Eins und eben dasselbe.* Dieser Saz, der den kritischen Idealismus begründet, und durch ihn Idealismus und Realismus vereinigt, will den Menschen nicht eingehen; und dass er ihnen nicht eingehen will, liegt am Mangel der Abstraktion.

Nemlich, wenn verschiedene Dinge ausser uns durch den Begriff der Wirksamkeit aufeinander bezogen werden, wird — inwiefern auch das mit Recht oder Unrecht, wird sich zu seiner Zeit zeigen — zwischen dem Real-Grunde ihrer Be-

Beziehbarkeit, und dem Ideal-Grunde derselben unterschieden. Es soll etwas von unsrer Vorstellung unabhängiges in den Dingen an sich seyn, vermittelst dessen sie ohne unser Zuthun in einander eingreifen; dass *wir* sie aber auf einander beziehen, davon soll der Grund in uns liegen, etwa in unsrer Empfindung. So setzen wir denn auch unser Ich ausser uns, als ein ohne unser Zuthun, und wer weiss wie, existirendes Ding; und nun soll ohne alles unser Zuthun irgend ein anderes Ding darauf wirken; so wie etwa der Magnet auf ein Stuk Eisen (*).

Aber das Ich ist nichts ausser dem Ich, sondern es ist selbst das Ich. Besteht nun das Wesen des Ich bloss und lediglich darin, dass es sich

(*) Weniger für meine Zuhörer, als für andere — gelehrte und — philosophische Leser, denen diese Schrift etwa in die Hände fallen sollte, sey folgende Anmerkung. — Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten. Daher haben sie Kant nicht verstanden, und seinen Geist nicht geahndet; daher werden sie auch diese Darstellung, obgleich die Bedingung alles Philosophirens ihr an die Spitze gestellt ist, nicht verstehen. Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der versteht keine gründliche Philosophie, und er bedarf keine. Die Natur, deren Maschine er ist, wird ihn schon ohne alle sein Zuthun in allen Geschäften leiten, die er auszuführen hat. Zum Philosophiren gehört Selbstständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben — Wir sollen nicht ohne Auge sehen wollen; aber sollen auch nicht behaupten, dass das Auge sehe.

ſich ſelbſt ſezt, ſo iſt für daſſelbe *ſich ſetzen* und *ſeyn* Eins und eben Daſſelbe. In ihm iſt Real-Grund und Ideal Grund Eins. — Umgekehrt, ſich *nicht ſetzen* und *nicht ſein* iſt für das Ich abermals Eins; der Real-Grund und der Ideal-Grund der Negation ſind auch Eins. Wird dies theilweiſe ausgedrükt, ſo ſind die Sätze: das Ich *ſezt* irgend etwas *nicht* in ſich, und: das Ich *iſt* irgend etwas nicht, abermals Eins und ebendaſſelbe.

Etwas *iſt* im Ich nicht *geſezt* (realiter) heiſst demnach offenbar: das Ich *ſezt* es nicht in ſich (idealiter) und umgekehrt: das Ich *sezt* etwas nicht in ſich, heiſst: es iſt im Ich nicht geſezt.

Das Nicht-Ich ſoll auf das Ich wirken, es ſoll etwas in demſelben aufheben, heiſst offenbar: es ſoll ein ſetzen in demſelben aufheben; es ſoll machen, daſs das Ich etwas nicht in ſich ſezt. Wenn das, worauf gewirkt wird, nur wirklich ein *Ich* ſeyn ſoll, ſo iſt keine andere Wirkung darauf möglich, als die zu einem Nicht-Setzen in ſich.

Umgekehrt, es ſoll für das Ich ein Nicht-Ich ſeyn, kann nichts anders heiſſen, als das Ich ſoll Realität in das Nicht-Ich ſetzen; denn für das Ich giebt es keine andre Realität, und kann keine andere geben, als eine durh daſſelbe geſezte.

Thätigkeit des Ich, und Nicht-Ich ſind Eins, und eben Daſſelbe, heiſst: das Ich kann

nur

nur dadurch etwas in ſich *nicht* ſetzen, daſs es daſſelbe in das Nicht-Ich ſezt; und nur dadurch etwas in ſich ſetzen, daſs es daſſelbe in das Nicht-Ich *nicht* ſezt. Aber überhaupt ſetzen muſs das Ich, ſo gewiſs es ein Ich iſt; nur nicht eben *in ſich* ſetzen. — Leiden des Ich, und Leiden des Nicht-Ich ſind auch Eins und eben daſſelbe. Das Ich ſezt etwas in ſich *nicht* heiſst: daſſelbe wird in das Nicht-Ich geſezt. Thätigkeit und Leiden des Nicht-Ich ſind Eins und eben Daſſelbe. Denn inſofern es etwas in ſich *nicht* ſezt, ſezt es (ebendaſſelbe in das Nicht-Ich) — Thäigkeit und Leiden des Nicht-Ich ſind Eins und eben Daſſelbe. Inſofern das Nicht-Ich auf das Ich wirken, etwas in demſelben aufheben ſoll, wird durch das Ich das gleiche in daſſelbe geſezt. Und ſo iſt denn die völlige ſynthetiſche Vereinigung klärlich dargethan. Keines unter allen den genannten Momenten iſt der Grund des andern; ſondern ſie ſind alle Eins und eben daſſelbe.

Demnach iſt die Frage; welches iſt der Grund des Leidens im Ich, überhaupt nicht, und am wenigſtens durch Vorausſetzung einer Thätigkeit des Nicht-Ich, als Dinges an ſich, zu beantworten; denn es giebt kein bloſses Leiden im Ich. Aber wohl bleibt eine andere Frage übrig, nemlich folgende: welches iſt denn der Grund des ganzen ſo eben aufgeſtellten Wechſels? Zu ſagen: er iſt überhaupt ſchechthin, und ohne allen Grund geſezt, und das Urtheil, das ihn als vorhanden ſezt, iſt ein thetiſches Urtheil, iſt nicht erlaubt: denn nur das Ich iſt

ſchlecht-

schlechthin gesezt; im blossen Ich aber liegt kein solcher Wechsel. Aber es ist sogleich klar, dass in der theoretischen Wissenschaftslehre ein solcher Grund unbegreiflich ist, weil er unter dem Grundsatze derselben: das Ich sezt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, nicht mit begriffen ist, sondern vielmehr durch denselben vorausgesezt wird. Mithin müste ein solcher Grund, wenn er sich dennoch sollte anfzeigen lassen ausserhalb der Grenze der theoretischen Wissenschaftslehre liegen.

Und so ist denn der kritische Idealismus, der in unsrer Theorie herrscht, bestimmt aufgestellt. Er ist dogmatisch gegen den dogmatischen Idealismus, und Realismus, indem er beweist, dass weder die blosse Thätigkeit des Ich der Grund der Realität des Nicht-Ich; noch die blosse Thätigkeit des Nicht-Ich der Grund des Leidens im Ich sey; in Absicht der Frage aber, deren Beantwortung ihm aufgelegt wird, welches denn der Grund des zwischen beyden angenommenen Wechsels sey, bescheidet er sich seiner Unwissenheit, und zeigt, dass die Untersuchung hierüber ausserhalb der Grenzen der Theorie liege. Er geht in seiner Erklärung der Vorstellung weder von einer absoluten Thätigkeit des Ich, noch des Nicht-Ich, sondern von einem Bestimmtseyn aus, das zugleich ein Bestimmen ist, weil im Bewusstseyn unmittelbar nichts anders enthalten ist, noch enthalten seyn kann. Was diese Bestimmung wieder bestimmen möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentschieden; und

und durch diese Unvollständigkeit werden wir denn auch über die Theorie hinaus in einen praktischen Theil der Wissenschaftslehre getrieben.

Zugleich ist der oft gebrauchte Ausdruck, *verminderte*, *eingeschränkte*, *begrenzte* Thätigkeit des Ich völlig klar. Es wird dadurch eine Thätigkeit bezeichnet, die auf etwas im Nicht-Ich, auf ein *Objekt* geht, also ein objektives Handeln. Das Handeln des Ich überhaupt, oder das Setzen desselben ist gar nicht begrenzt, und kann nicht begrenzt werden; aber sein Setzen *des Ich* wird begrenzt, dadurch, daſs es ein Nicht-Ich setzen muſs.

β) Die Form des bloſsen Wechsels in Begriffe der Wirksamkeit und die Materie desselben bestimmen sich gegenseitig.

Wir haben im obigen den bloſsen Wechsel überhaupt von der von ihm unabhängigen Thätigkeit nur vermittelst der Reflexion unterscheidbar gefunden. Wird das Wechseln in die Glieder des Wechsels selbst gesezt, so ist von der Thätigkeit abstrahirt, und der Wechsel wird bloſs an sich, und *als* Wechsel betrachtet. Welche Betrachtungsart die richtige, oder ob vielleicht keine von beyden, allein angewendet, richtig sey, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

Im Wechsel, als solchem, läſst sich abermals die Form desselben von seiner Materie unterscheiden. Die Form des Wechsels ist das bloſse

ge

gegenseitige Eingreifen der Wechselglieder in einander, als solches Die Materie ist dasjenige in beyden, welches macht, dass sie gegenseitig eingreifen können, und müssen. — Die charakteristische Form des Wechsels in der Wirksamkeit ist ein *Entstehen durch ein Vergehen* (ein Werden durch ein Verschwinden.) — (Es ist hier, welches wohl zu merken, gänzlich zu abstrahiren, von der Substanz, auf welche gewirkt wird, vom Substrate des Vergehens, und demnach von aller *Zeitbedingung*. Wird dieses gesezt, so wird *in Beziehung auf dasselbe* das entstehende freylich in die Zeit gesezt. Aber davon, so hart dies der Einbildungskraft auch ankommen möge, muss abstrahirt werden, denn die Substanz kommt nicht in den Wechsel: bloss das in sie *eintretende*, und das durch das eintretende *verdrängte* und *aufgehobne* kommen in den Wechsel; und es ist bloss die Rede von dem was in den Wechsel kommt, insofern es darein kommt. Z. B. X vernichtet — X: — X. was freylich *vorher* da, *ehe* es vernichtet wurde, soll es als existirend betrachtet werden, so muss es allerdings in die vorhergehende Zeit, und X. im Gegensatze in die folgende Zeit gesezt werden. Aber es soll ja eben nicht als existirend, sondern als *nicht existirend* gedacht werden. Aber die Existenz von X. und die Nicht-Existenz von — X sind schlechterdings nicht zu verschiednen Zeiten, sondern sie sind in *demselben Momente*. Sie sind demnach, wenn sonst nichts da ist, das uns nöthigt den Moment in eine Reihe von Mo-

Momenten zu ſetzen, gar nicht in der Zeit.) Die Materie des zu unterſuchenden Wechſels iſt *weſentliches Entgegenſeyn* (Incompatibilität der Qualität nach.)

Die Form dieſes Wechſels ſoll ſeine Materie beſtimmen, heiſst: weil und inſofern die Glieder des Wechſels ſich gegenſeitig aufheben, ſind ſie weſentlich entgegengeſezt. Das (wirkliche) gegenſeitige Aufheben beſtimmt den Umkreis des weſentlichen Entgegenſeyns. Heben ſie ſich nicht auf, ſo ſind ſie ſich nicht weſentlich entgegen essentialiter oppoſita). — Dies iſt ein Paradoxon, gegen welches ſich abermals der ſo eben angezeigte Miſsverſtand erhebt Nemlich man wird auf den erſten Anſchein glauben, hier werde von einem zufälligen auf ein weſentliches geſchloſſen: aus dem gegenwärtigen Aufheben könne man zwar auf das weſentliche Entgegenſeyn ſchlieſsen; nicht aber umgekehrt aus dem weſentlichen Entgegenſeyn auf das gegenwärtige Aufheben. Dafür müſſe noch eine Bedingung hinzu kommen, nemlich der unmittelbare Einfluſs beyder aufeinander, z. B. bey Körpern, die Anweſenheit in dem gleichen Raume.) Beyde weſentlich entgegengeſezten könnten ja iſolirt, und auſser aller Verbindung ſeyn; dann würden ſie nicht minder entgegengeſezt ſeyn und darum ſich doch nicht aufheben. — Die Quelle dieſes Miſsverſtandes, ſo wie das Mittel ihn zu heben, wird ſich ſogleich zeigen.

Die Materie dieſes Wechſels ſoll ſeine Form beſtimmen, heiſst: das weſentliche Entgegengeſeztſeyn beſtimmt das gegenſeitige Aufheben; nur unter der Bedingung, daſs die Glieder weſentlich entgegengeſezt ſind, und inſofern ſie es ſind, können ſie ſich gegenſeitig aufheben. — Wird das gegenwärtige Aufheben zwar in die Sphäre des Entgegengeſeztſeyns überhaupt geſezt, ſoll aber dieſelbe nur nicht etwa ausfüllen, ſondern nur unter ihr eine engere, deren Grenzlinie die hinzukommende Bedingung des wirklichen Einfluſſes beſtimme: ſo wird jeder ohne Bedenken dieſen Satz zugeben, und das paradoxe dabey könnte bloſs das ſeyn, daſs wir ihn erſt ausdrücklich aufſtellten. Aber

Materie des Wechſels, und Form deſſelben ſollen ſich gegenſeitig beſtimmen, d. h. aus dem bloſsen Entgegenſeyn ſoll das gegenſeitige Aufheben, alſo auch das Eingreifen, der unmittelbare Einfluſs; und aus dem gegenſeitigen Aufheben ſoll das Entgegenſeyn folgen. Beydes iſt Eins, und eben Daſſelbe: ſie ſind an ſich entgegengeſezt, oder — ſie heben ſich gegenſeitig auf. Ihr Einfluſs, und ihr weſentliches Entgegengeſeztſeyn iſt Ein und eben Daſſelbe.

Wir reflektiren noch weiter über dieſes Reſultat. Das was durch die vorgenommene Syntheſis eigentlich zwiſchen die Wechſelglieder geſezt iſt, iſt die Nothwendigkeit ihrer Verbindung; jenes X. welches die Unvollſtändigkeit eines

eines von beyden zeigt, und nur in beyden enthalten ſeyn kann. Die Möglichkeit ein Seyn an ſich, von einem Seyn im Wechſel abzuſondern, wird geläugnet: beyde ſind geſezt als Wechſelglieder, und ſind auſser dem Wechſel gar nicht geſezt. — Es wird von realem Entgegenſeyn auf das Entgegenſetzen, oder ideale Entgegenſeyn gefolgert, und umgekehrt; reales Entgegenſeyn, und ideales ſind Eins und eben Daſſelbe. — Der Anſtoſs den der gemeine Menſchenverſtand daran nimmt, verſchwindet, ſobald man ſich erinnert, daſs das eine Glied des Wechſels das Ich iſt, dem nichts entgegen *iſt*, als was es ſich entgegen*ſezt*; und das ſelbſt keinem entgegen *iſt*, dem es ſich nicht entgegen*ſezt*. Das jetzige Reſultat iſt demnach unter einer andern Geſtalt gerade das vorige.

γ) In der Wirkſamkeit beſtimmen ſich gegenſeitig die Thätigkeit, als ſynthetiſche Einheit gedacht, und der Wechſel, als ſynthetiſche Einheit gedacht, und machen ſelbſt eine ſynthetiſche Einheit aus.

Die Thätigkeit, als ſynthetiſche Einheit, können wir ein *mittelbares Setzen* (das leztere Wort im bejahenden Sinne gebraucht — ein Setzen der Realität vermittelſt eines Nicht-Setzens derſelben) nennen; der bloſse Wechſel, als ſynthetiſche Einheit, beſteht in der *Identität des weſentlichen Entgegenſeyns, und realen Aufhebens.*

 1.)

1.) Durch die erstere wird der leztere bestimmt, heisst: Die *Mittelbarkeit* des Setzens (auf welche es hier eigentlich ankommt), ist die Bedingung und der Grund davon, dass das wesentliche Entgegenseyn, und das reale Aufheben völlig Eins, und eben dasselbe sind: weil und inwiefern das Setzen ein mittelbares ist, sind Entgegenseyn und Aufheben identisch. — a) Fände ein *unmittelbares* Setzen der Glieder, welche wechseln sollen, statt, so wären Entgegenseyn, und Aufheben verschieden. Setzet die Wechselgieder seyen A und B. Setzet A sey zuforderst = A und B = B, hernach aber, d. i. einer bestimmten Quantität nach, sey A auch gleich — B, und B gleich — A: so könnten gar wohl beide ihrer ersten Bedeutung nach gesezt seyn, ohne dass sie sich dadurch aufhöben. Von dem, worin sie entgegengesezt wären, würde abstrahirt; sie wären demnach nicht, als wesentlich entgegengesezt (deren Wesen in dem blossen Entgegengeseztseyn besteht) und sich gegenseitig aufhebend gesezt, weil sie *unmittelbar*, eins von dem andern unabhängig, gesezt wären. Aber dann wären sie auch nicht als blosse Wechselglieder, sondern als Realität an sich (A = A. §. 1.) gesezt. Wechselglieder können nur *mittelbar* gesezt werden; A ist gleich — B, und schlechthin nichts weiter; und B ist gleich — A, und schlechthin nichts weiter; und aus dieser Mittelbarkeit des Setzens folgt das wesentliche Entgegenseyn, und das gegenseitige Aufheben, und die Identität beider. Denn b) wenn A bloss als das Gegentheil von B gesezt ist, und gar keines andern

Prä-

Prädikats fähig ist, und B bloss als das Gegentheil von A, und gar keines andern Prädikats fähig (auch nicht des Prädikats *eines Dinges*, welches die noch nicht zu strenger Abstraktion gewöhnte Einbildungskraft einzumischen stets bereit ist) mithin A nicht anders als real zu setzen ist, als dass B nicht — und B nicht anders, als dass A nicht gesezt werde; so besteht ja offenbar ihr gemeinschaftliches Wesen darin, dass jedes durch das Nicht-Setzen des andern gesezt werde, also im *Entgegenseyn*; und — wenn von einer thätigen Intelligenz, welche sezt, abstrahirt, und bloss auf die Wechselglieder reflektirt wird — darin, dass sie sich gegenseitig aufheben. Ihr wesentliches Entgegenseyn, und ihr gegenseitiges Aufheben sind demnach insofern identisch, inwiefern jedes Glied bloss durch das Nicht-Setzen des andern, und schlechthin nicht anders gesezt wird.

Dies ist nun, laut des obigen, der Fall mit dem Ich, und Nicht-Ich. Das Ich (hier als absolut thätig betrachtet) kann auf das Nicht-Ich bloss dadurch Realität übertragen, als es dieselbe in sich *nicht* sezt; und umgekehrt in sich nur dadurch Realität übertragen, dass es dieselbe in das Nicht-Ich sezt. (Dass der leztere Punkt der oben aufgestellten absoluten Realität des Ich nicht widerspreche, wird sich bei einer nähern Bestimmung desselben ergeben; und ist zum Theil auch schon hier klar: es ist von einer *übertragenen*, und von gar keiner *absoluten* Realität die Rede). Das Wesen derselben, insofern sie wechseln sollen, be-

 steht

ſteht demnach lediglich darin, daſs ſie entgegengeſezt ſind, und einander gegenſeitig aufheben. Demnach

Die *Mittelbarkeit* des Setzens, (wie ſich inskünftige zeigen wird, das Geſez des Bewuſtſeyns: *kein Subjekt*, *kein Objekt*, *kein Objekt*, *kein Subjekt*) und ſie allein begründet das weſentliche Entgegenſeyn des Ich, und des Nicht-Ich, und dadurch alle Realität des Nicht-Ich ſowohl, als des Ich — inwiefern die leztere eine bloſs *als* geſezt geſezte, ideale ſeyn ſoll; denn die abſolute bleibt dabei unverlohren; ſie iſt im *Setzenden*. Sie ſoll, ſo weit wir in unſrer Syntheſis vorgerükt ſind, nicht wiederum durch dasjenige, was durch ſie begründet wird, begründet werden; noch kann ſie es nach dem geſezlichen Verfahren mit dem Satze des Grundes. In den aufgeſtellten Stüken demnach, in der Realität des Nicht-Ich, und der idealen des Ich liegt der Grund jener Mittelbarkeit nicht. Er müſte alſo im abſoluten Ich liegen; und dieſe Mittelbarkeit müſte ſelbſt abſolut, d. i. durch, und in ſich ſelbſt begründet, ſeyn.

Dieſe, hier ganz richtige Folgerungsart führt auf ſeinen neuen, noch abſtraktern Idealiſm, als der vorige es war. In dem vorigen wurde eine an ſich geſezte Thätigkeit aufgehoben durch die Natur und das Weſen des Ich. Sie, die an ſich gar wohl mögliche Thätigkeit, wurde ſchlechthin und ohne allen weitern Grund aufgehoben;

und

und dadurch wurde ein Objekt, und ein Subjekt, u. s. f. möglich. In jenem Idealismus entwikelten sich die Vorstellungen, *als* solche, auf eine uns gänzlich unbekannte, und unzugängliche Art aus dem Ich; etwa wie in einer konsequenten, d. i. in einer bloss idealistischen prästabilirten Harmonie.

In dem gegenwärtigen Idealismus hat die Thätigkeit überkaupt ihr Gesez unmittelbar in sich selbst: sie ist eine mittelbare, und schlechthin keine andere, absolut darum, weil sie es ist. Es wird demnach gar keine Thätigkeit im Ich aufgehoben; die mittelbare ist vorhanden, und eine unmittelbare soll es überhaupt nicht geben. Aus der Mittelbarkeit dieser Thätigkeit aber läst sich alles übrige — Realität des Nicht-Ich, und insofern Negation des Ich, Negation des Nicht-Ich, und insofern Realität des Ich vollkommen erklären. Hier entwikeln sich die Vorstellungen aus dem Ich nach einem bestimmten, und erkennbaren Gesetze seiner Natur. Für sie läst sich ein Grund anführen, nur nicht für das Gesez.

Dieser leztere Idealismus hebt nothwendig den erstern auf, weil er das, was jenem unerklärlich war, wirklich aus einem höhern Grunde erklärt. Der erstere Idealismus läst sich sogar idealistisch widerlegen. Der Grundsaz eines solchen Systems würde heissen: *Das Ich ist endlich, schlechthin weil es endlich ist.*

Ob nun gleich ein ſolcher Idealiſmus höher hinauf ſteigt, ſo ſteigt er doch nicht ſo hoch, als als man ſteigen ſoll; bis zum ſchlechthin geſezten, und unbedingten. Zwar ſoll eine Endlichkeit ſchlechthin geſezt ſeyn; aber alles Endliche iſt, vermöge ſeines Begriffes, begrenzt durch ſein Entgegengeſeztes: und abſolute Endlichkeit iſt ein ſich ſelbſt widerſprechender Begrif.

Ich nenne zum Unterſchiede jenen erſten Idealismus, der etwas an ſich geſeztes aufhebt, den *qualitativen*; den leztern, der ſich urſprünglich eine beſchränkte Quantität ſezt, den *quantitativen*.

2) Dadurch, daſs das Weſen der Wechſelglieder in dem bloſsen Entgegenſeyn beſteht, wird die Mittelbarkeit des Setzens beſtimmt; nur unter Bedingung des erſtern iſt ſie möglich. Wenn das Weſen der Wechſelglieder noch in etwas anderm beſteht, als im bloſsen Entgegenſeyn, ſo iſt ſogleich klar, daſs durch das Nicht-Setzen des Einen ſeinem ganzen Weſen nach, noch gar nicht das andere ſeinem ganzen Weſen nach, geſezt ſey; und umgekehrt. Beſteht ihr Weſen aber in nichts anderm, ſo können ſie, wenn ſie geſezt werden ſollen, nur mittelbar geſezt werden, wie aus dem ſo eben geſagten erhellet.

Hier aber wird das weſentliche Entgegenſeyn, das Entgegenſeyn an ſich als Grund der Mittelbarkeit des Setzens aufgeſtellt. Das erſtere iſt

schlechthin, und läſst ſich nicht weiter erklären; die leztere iſt durch die erſtere begründet.

So wie die erſtere Folgerungsart einen quantitativen Idealismus, ſo ſtellt dieſe einen quantitativen Realismus auf, der wohl zu unterſcheiden iſt von dem oben aufgeſtellten qualitativen Realismus. In ihm geſchieht durch ein unabhängig vom Ich in ſich ſelbſt Realität habendes Nicht-Ich ein Eindruk auf das Ich, wodurch die Thätigkeit deſſelben zum Theil zurükgedrängt wird; der bloſs quantitative Realiſt beſcheidet hierüber ſich ſeiner Unwiſſenheit, und erkennt an, daſs das Setzen der Realität in das Nicht-Ich für das Ich erſt nach dem Geſetze des Grundes geſchehe; aber er behauptet *das reale Vorhandenſeyn einer Einſchränkung des Ich*, ohne alles eigne Zuthun des Ich ſelbſt; weder durch abſolute Thätigkeit, wie der qualitative Idealiſt, noch nach einem in ſeiner Natur liegenden Geſetze, wie der quantitative Idealiſt behauptet. Der quantitative Realiſt behauptet die vom Ich unabhängige Realität eines *beſtimmenden*; der qualitative, die vom Ich unabhängige Realität einer bloſsen *Beſtimmung*. Es iſt eine Beſtimmung im Ich da, deren Grund nicht in das Ich zu ſetzen iſt; das iſt ihm Faktum: über den Grund derſelben *an ſich* iſt ihm die Unterſuchung abgeſchnitten, d. i. ſie iſt für ihn ſchlechthin und ohne allen Grund da. Er muſs allerdings nach dem in ihm ſelbſt liegenden Geſetze des Grundes dieſelbe auf etwas im Nicht-Ich, als Real-Grund, beziehen; aber er weiſs, daſs dieſes Geſez bloſs in ihm liegt,

 und

und wird dadurch nicht getäuſcht. Es fällt ſogleich jedem in die Augen, daſs dieſer Realismus kein andrer iſt, als der oben unter dem Namen des kritiſchen aufgeſtellte Idealismus, wie denn auch *Kant* keinen andern aufgeſtellt hat, als dieſen, noch auf der Stuffe der Reflexion, auf welche er ſich geſtellt hatte, einen andern aufſtellen konnte, noch wollte *).

Von dem ſo eben beſchriebnen qualitativen Idealismus iſt der jezt aufgeſtellte Realismus dadurch un-

*) Kant erweiſt die Idealität der Objekte aus der vorausgeſezten Idealität der Zeit, und des Raumes: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raums aus der erwieſenen Idealität der Objecte erweiſen. Er bedarf idealer Objekte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raums, um die idealen Objekte ſtellen zu können. Daher geht unſer Idealismus, der aber gar kein dogmatiſcher, ſondern ein kritiſcher iſt, um einige Schritte weiter, als der ſeinige.

Es iſt hier weder der Ort zu zeigen, was ſich übrigens handgreiflich zeigen läſst, daſs Kant ſehr wohl auch das *wuſste*, was er *nicht ſagte*; noch der, die Gründe anzugeben, warum er nicht alles ſagen konnte, noch wollte, was er wuſste. Die hier aufgeſtellten, uud aufzuſtellenden Principien liegen offenbar den Seinigen zum Grunde, wie jeder ſich überzeugen kann, der ſich mit dem *Geiſte* ſeiner Philoſophie, (die doch wohl Geiſt haben dürfte) vertraut machen will. Daſs er in ſeinen Kritiken die Wiſſenſchaft nicht, ſondern nur die Propädeutik derſelben aufſtellen wolle, hat er einigemal geſagt; und es iſt ſchwer zu begreifen, warum ſeine Nachbeter nur dieſes ihm nicht haben glauben wollen.

unterschieden, dafs zwar beyde eine Endlichkeit des Ich annehmen; aber der erstere eine schlechthin gesezte, der leztere eine zufällige, die sich aber auch nicht weiter erklären läfst. Der quantitative Realismus hebt den qualitativen, als ungegründet und überflüssig auf, dadurch, dafs er ohne ihn, freilich mit dem gleichen Fehler, vollkommen erklärt, was durch ihn erklärt werden sollte, das Vorhandenseyn eines Objekts im Bewufstseyn. Mit dem gleichen Fehler, sage ich: nemlich er kann schlechterdings nicht erklären, wie eine reale Bestimmung eine ideale, wie eine *an sich* vorhandne Bestimmung eine Bestimmung *für das setzende Ich* werden möge. — Es ist jezt freylich gezeigt, wie durch das wesentliche Entgegengeseztseyn die Mittelbarkeit des Setzens bestimmt, und begründet werde; aber wodurch wird denn das Setzen überhaupt begründet? *Wenn* gesezt werden soll, so kann freilich nur mittelbar gesezt werden; aber das Setzen an sich ist doch eine absolute Handlung des in dieser Funktion schlechthin unbestimmten und unbestimmbaren Ich. Mithin wird dieses System durch die schon oft angedeutete Unmöglichkeit des Ueberganges vom begrenzten zum unbegrenzten gedrükt. Der Idealismus hat mit dieser Schwierigkeit nicht zu kämpfen, denn er hebt den Uebergang überhaupt auf; dagegen aber wird er durch einen offenbaren Widerspruch, dafs er nemlich schlechthin ein endliches sezt, vernichtet. — Es ist zu erwarten, dafs unsere Untersuchung gerade den Gang nehmen werde, wie oben; und dafs durch synthetische Vereinigung beyder Synthe-

sen sich ein kritischer quantitativer Idealism als Mittelweg zwischen beyden Erklärungsarten zeigen werde.

3) Die Mittelbarkeit des Setzens, und das wesentliche Entgegenseyn bestimmen sich gegenseitig; beyde füllen Eine und ebendieselbe Sphäre aus, und sind Eins. Es ist sogleich klar, wie dies gedacht werden müsse, um als möglich gedacht werden zu können; nemlich *Seyn*, und *Geseztseyn*, ideales und reales Verhältniss, entgegensetzen, und entgegengeseztseyn müssen Ein und eben dasselbe seyn. Ferner ist sogleich klar, unter welcher Bedingung dies möglich ist, nemlich, wenn das im Verhältniss gesezte, und das setzende Ein, und eben dasselbe, d. i. wenn das im Verhältniss gesezte das Ich ist. — Das Ich soll mit irgend einem X. das insofern nothwendig ein Nicht-Ich seyn muss, in dem Verhältnisse stehen, dass es nur durch das Nicht-Geseztseyn des andern gesezt seyn soll, und umgekehrt. Nun steht das Ich, so gewiss es ein Ich ist, nur insofern in einem gewissen Verhältniss, als es sich sezt, als stehend in diesem Verhältnisse. Also ist, vom Ich gebraucht, völlig gleich, ob man sagt: es *wird* in dieses Verhältniss *gesezt*, oder es *sezt sich* in dieses Verhältniss. Es kann nur insofern darein versezt werden (realiter) als es sich darein sezt (idealiter): und es kann sich nur insofern darein setzen, als es darein versezt wird, weil durch das blosse, schlechthin gesezte Ich ein solches Verhältniss nicht gesezt ist, sondern demselben vielmehr widerspricht.

Wir

Wir entwikeln noch deutlicher den wichtigen Inhalt unſrer Syntheſis. — Es iſt — immer unter Vorausſetzung des zu Anfange unſers §. aufgeſtellten Hauptſatzes des geſammten theoretiſchen Verfahrens, aus welchem Hauptſatze wir alles bisherige entwickelt haben; aber auch unter keiner andern Vorausſetzung — es iſt, ſage ich, Geſez für das Ich, Ich ſowohl als Nicht - Ich nur mittelbar zu ſetzen; d. i. das Ich bloſs durch Nichtſetzen des Nicht Ich, und das Nicht-Ich bloſs durch Nichtſetzen des Ich. (Das Ich iſt in jedem Falle, mithin ſchlechthin, das *ſetzende*, wovon aber in unſrer gegenwärtigen Unterſuchung abſtrahirt wird; das *geſezte* iſt es nur unter der Bedingung, daſs das Nicht-Ich geſezt werde, als nicht geſezt; daſs es negirt werde.) — In gemeinerer Sprache ausgedrükt: das Ich, ſo wie es hier betrachtet wird, iſt bloſs das Gegentheil des Nicht-Ich, und nichts weiter; und das Nicht-Ich bloſs das Gegentheil des Ich, und nichts weiter. Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du. Wir wollen um der Deutlichkeit willen ſchon von jezt an, in *dieſer* Rükſicht, aber auch in keiner andern, das Nicht-Ich *Objekt*, das Ich *Subjekt* nennen; ob wir gleich das paſſende dieſer Benennungen hier noch nicht zeigen können. Das von dieſem Wechſel unabhängige Nicht-Ich ſoll nicht Objekt, und das von ihm unabängige Ich nicht Subjekt genannt werden. — Alſo Subjekt iſt das, was nicht Objekt iſt, und weiter hat es bis jezt gar kein Prädikat; und Objekt iſt das, was nicht Subjekt iſt, und weiter hat es bis jezt auch kein Prädikat.

Legt

Legt man dieses Gesez ohne weiter nach einem Grunde zu fragen, der Erklärung der Vorstellung zum Grunde, so bedarf man zuförderst keiner Einwirkung des Nicht-Ich, die der qualitative Realist annimmt, um das im Ich vorhandne Leiden zu begründen — dann bedarf man selbst dieses Leidens (Affektion, Bestimmung) nicht, das der quantitative Realist annimmt, zum Behuf seiner Erklärung. — Nehmet an, das Ich müsse überhaupt setzen, kraft seines Wesens; ein Saz, den wir in der folgenden Hauptsynthesis erweisen werden. Nun kann es nur setzen, entweder das Subjekt, oder das Objekt, und beide nur mittelbar. Es soll das Objekt setzen; — dann hebt es nothwendig das Subjekt auf, und es entsteht in ihm ein Leiden; es bezieht dieses Leiden nothwendig auf einen Real-Grund im Nicht-Ich, und so entsteht die Vorstellung von einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich. — Oder es sezt das Subjekt, so hebt es nothwendig das gesezte Objekt auf, und es entsteht abermals ein Leiden, welches aber auf eine Thätigkeit des Subjekts bezogen wird, und die Vorstellung von einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugt; (die Vorstellung von einer Freyheit des Ich, welche in unsrer gegenwärtigen Folgerungsart allerdings eine *blofs vorgestellte* Freyheit ist.) — So ist, von dem Mittelgliede aus, wie es kraft der Gesetze der Synthesis allerdings geschehen soll, das (ideale) Leiden des Ich, und die (ideale) unabhängige Thätigkeit des Ich sowohl, als des Nicht-Ich vollkommen erklärt, und begründet.

Da

Da aber das aufgeſtellte Geſez offenbar eine *Beſtimmung* (der Thätigkeit des Ich, *als* ſolcher) iſt, ſo muſs es einen *Grund* haben, und die Wiſſenſchaftslehre hat den Grund deſſelben aufzuzeigen. Nun läſst ſich, wenn man nicht durch eine neue Syntheſis ein Mittelglied einſchiebt, wie man doch ſoll, der Grund nur in den *dieſe Beſtimmung zunächſt begränzenden* Momenten, dem *Setzen* des Ich, oder ſeinem *Leiden*, ſuchen. Das erſtere nimmt als Beſtimmungsgrund an der quantitative Idealiſt, welcher jenes Geſez zum Geſetze des Setzens überhaupt macht; das zweite der quantitative Realiſt, der es aus dem Leiden des Ich ableitet. Nach dem erſten iſt jenes Geſez ein ſubjektives, und ideales, das ſeinen Grund bloſs im Ich hat; nach dem zweiten ein objektives und reales, das ſeinen Grund nicht im Ich hat. — Wo es ihn haben möge, oder ob es überhaupt einen habe, darüber iſt die Unterſuchung abgeſchnitten. Freilich muſs die als unerklärlich aufgeſtellte Affektion des Ich auf eine ſie bewirkende Realität im Nicht-Ich bezogen werden; aber das geſchieht bloſs zur Folge von einem erklärbaren, und eben durch die Affektion erklärten Geſetze im Ich.

Es iſt das Reſultat unſrer ſo eben aufgeſtellten Syntheſis, daſs beide Unrecht haben; daſs jenes Geſez weder ein bloſs ſujektives, und ideales, noch ein bloſs objektives und reales ſey, ſondern daſs der Grund deſſelben im Objekt und Subjekt zugleich liegen müſſe. Wie er aber in beiden liege, darüber iſt die

Un

Unterſuchung vor der Hand abgeſchnitten, und wir beſcheiden uns hierüber unſrer Unwiſſenheit, und das iſt denn der kritiſche quantitative Idealiſmus, deſſen Aufſtellung wir oben verſprachen. Da jedoch die oben gegebne Aufgabe noch nicht vollſtändig gelöſt iſt, und wir noch mehrere Syntheſen vor uns haben, ſo dürfte wohl in der Zukunft ſich etwas beſtimmteres über dieſe Art der Begründung ſagen laſſen.

b.) Eben ſo, wie wir den Begrif der Wirkſamkeit behandelt haben, behandeln wir jezt den Begrif der Subſtantialität; wir vereinigen ſynthetiſch die Thätigkeit der Form, und der Materie; dann die Form des bloſsen Wechſels mit der Materie deſſelben; und endlich die dadurch entſtandnen ſynthetiſchen Einheiten mit einander.

α.) Zuförderſt die Thätigkeit der Form, und der Materie; (in welchem Sinne dieſe Ausdrücke hier gebraucht werden, wird aus dem obigen als bekannt vorausgeſezt.)

Die Hauptſache, worauf es bei dieſem Momente ſowohl, als bei allen folgenden, eigentlich ankömmt, iſt, das *Charakteriſtiſche* der Subſtantialität richtig und beſtimmt aufzufaſſen.

Die Thätigkeit der Form in dieſem beſondern Wechſel iſt nach dem obigen ein Nicht-Setzen durch ein abſolutes Setzen; — das Setzen eines etwas als *nicht geſezt*, durch das Setzen eines

nes andern als *gesezt*: Negation durch Affirmation. — Das Nichtgesezte soll also doch gesezt werden, es soll gesezt werden, als nicht gesezt. Es soll demnach nicht überhaupt *vernichtet* werden, wie im Wechsel der Wirksamkeit; sondern nur *ausgeschlossen* werden aus einer bestimmten Sphäre. Es ist demnach nicht durch das *Setzen überhaupt* negirt, sondern nur durch ein *bestimmtes* Setzen. Durch dieses Setzen, das in dieser seiner Funktion bestimmt, mithin als objektive Thätigkeit auch bestimmend ist, muss das (als gesezt) *gesezte* gleichfalls bestimmt; d. h. es muss in eine bestimmte Sphäre gesezt werden, als dieselbe ausfüllend. Und so läſst sich einsehen, wie durch ein solches Setzen ein anderes gesezt werden könne, als *nicht* gesezt; es wird nur *in diese Sphäre* nicht gesezt, und eben dadurch in sie nicht gesezt, oder von ihr ausgeschlossen, weil das in sie gesezte dieselbe *ausfüllen* soll. — Durch diese Handlung nun wird das ausgeschlossne noch gar nicht in eine bestimmte Sphäre gesezt; seine Sphäre bekommt dadurch schlechthin kein anderes Prädikat, als ein negatives; es ist *nicht diese* Sphäre. Was für eine es seyn möge; oder ob es überhaupt eine bestimmte Sphäre sey, bleibt dadurch allein gänzlich unausgemacht. — Also, *der bestimmte Charakter der formalen Thätigkeit bei der Wechselbestimmung durch Substantialität ist ein Ausschliessen von einer bestimmten, erfüllten, und insofern Totalität* (des darin enthaltnen) *habenden Sphäre.*

Die Schwierigkeit dabei ist offenbar die, dass das ausgeschlossne $=$B allerdings gesezt, und nur in der Sphäre von A *nicht* gesezt; die Sphäre von A aber als absolute Totalität gesezt seyn soll, woraus folgen würde, dass B überhaupt nicht gesezt seyn könne. Mithin muss die Sphäre von A gesezt seyn als Totalität, und als Nicht-Totalität zugleich; sie ist gesezt als Totalität, in Beziehung auf A; sie ist gesezt als Nicht-Totalität in Beziehung auf das ausgeschlossne B. Nun aber ist die Sphäre von B selbst nicht bestimmt; sie ist blos negativ bestimmt, als die Sphäre Nicht-A. A würde mithin, wenn auf alles Rücksicht genommen wird, gesezt, als bestimmter, und insofern totaler vollständiger Theil eines unbestimmten, und insofern nicht vollständigen Ganzen. Das Setzen einer solchen *höhern, beide, die bestimmte, und unbestimmte in sich fassenden Sphäre* wäre diejenige Thätigkeit, durch welche die so eben aufgestellte formale Thätigkeit möglich würde; mithin die Thätigkeit *der Materie*, die wir suchen.

(Es sey gegeben das bestimmte Stück Eisen $=$C welches sich fortbewegt. Ihr sezt das Eisen schlechthin, wie es durch seinen blossen Begrif (vermöge des Satzes A$=$A §. 1.) gesezt ist $=$A, als absolute Totalität, und findet in der Sphäre desselben die Bewegung $=$B nicht; ihr schliesst demnach durch das Setzen von A B aus seiner Sphäre aus. Doch hebt ihr die Bewegung des Stücks Eisen $=$C nicht auf, ihr wollt ihre Mög-

lich-

lichkeit gar nicht ſchlechthin läugnen: alſo ihr ſezt ſie auſſer der Sphäre von A in eine unbeſtimmte Sphäre, weil ihr gar nicht wiſst, unter welcher Bedingung, und aus welchem Grunde das Stück Eiſen = C ſich bewegen möge. Die Sphäre A iſt Totalität des Eiſens, und iſt es doch auch nicht, denn die Bewegung von C, das doch auch Eiſen iſt, iſt darunter nicht mit befaſst. Ihr müſst demnach um beide Sphären eine höhere ziehen, die beides, bewegtes und unbewegtes Eiſen in ſich faſſe. Inſofern das Eiſen dieſe höhere Sphäre erfüllt iſt es Subſtanz; (nicht inſofern es die Sphäre A als ſolche erfüllt, wie man gewöhnlich irrig dafür hält; in dieſer Rückſicht iſt es Ding an ſich) Bewegung und Nicht-Bewegung ſind ſeine Accidenzen. Daſs ihm die Nicht-Bewegung in einem andern Sinne zukomme, als die Bewegung, und worauf das ſich gründe, werden wir zu ſeiner Zeit ſehen).

Die Thätigkeit der Form beſtimmt die der Materie, würde heiſsen: blos inſofern etwas von der abſoluten Totalität ausgeſchloſſen, und als nicht enthalten in ihr geſezt wird, kann eine umfaſſendere, aber unbeſtimmte Sphäre geſezt werden; nur unter Bedingung des wirklichen Ausſchlieſsens iſt eine höhere Sphäre möglich; kein Ausſchlieſsen, keine umfaſſendere Sphäre; d. h. kein Accidens im Ich, kein Nicht-Ich. Der Sinn dieſes Satzes iſt ſogleich klar, und wir ſetzen blos einige Worte über ſeine Anwendung hinzu. — Das Ich iſt urſprünglich

 geſezt

gesezt, als *sichsetzend*; und das *sich setzen* füllt insofern die Sphäre seiner absoluten Realität aus. Sezt es ein Objekt, so ist dieses objektive Setzen auszuschliessen aus jener Sphäre, und in die entgegengesezte des *sich nicht setzens* zu setzen. Ein Objekt setzen, und — sich nicht setzen, ist gleich bedeutend. Von dieser Handlung geht das gegenwärtige Raisonnement aus; es behauptet: das Ich sezt ein Objekt, oder es schliesst etwas von sich aus, schlechthin weil es ausschliesst, und aus keinem höhern Grunde: durch dieses Ausschliessen nun wird erst die höhere Sphäre des *Setzens überhaupt* (davon abstrahirt, ob das Ich, oder ein Nicht-Ich gesezt werde) möglich. — Es ist klar, dass diese Folgerungsart idealistisch ist, und mit dem oben aufgestellten quantitativen Idealismus, nach welchem das Ich etwas als ein Nicht-Ich sezt, schlechthin weil es dasselbe sezt, zusammentrift. In einem solchen Systeme müsste demnach der Begrif der Substantialität gerade so erklärt werden, wie er so eben erklärt worden ist. — Es wird ferner im allgemeinen hier klar, dass das *Sich setzen*, in doppelter Beziehung der Quantität vorkomme; einmal als absolute Totalität; einmal als bestimmter Theil einer unbestimmten Grösse. Dieser Satz dürfte in der Zukunft höchst wichtige Folgen haben. — Ferner ist klar, dass durch die Substanz nicht das *daurende* sondern das *allumfassende* bezeichnet werde. Das Merkmal des daurenden kommt der Substanz nur in einer sehr abgeleiteten Bedeutung zu.

Die

Die Thätigkeit der Materie bestimmt und bedingt die der Form — würde heissen: Die umfassendere Sphäre, als eine umfassendere, (mithin mit den ihr untergeordneten Sphären des Ich, und Nicht-Ich) ist schlechthin gesezt; und dadurch wird erst das Ausschliessen, als wirkliche Handlung des Ich, (unter einer noch hinzukommenden Bedingung) möglich. — Es ist klar, dass diese Folgerungsart auf einen Realismus führt, und zwar auf einen qualitativen Realismus. Ich, und Nicht-Ich sind, als entgegengesezte, gesezt: das Ich ist überhaupt *setzend*; dass es unter einer gewissen Bedingung, wenn es nemlich das Nicht-Ich *nicht* sezt, *sich sezt* ist zufällig, und bestimmt durch den Grund des Setzens überhaupt, der nicht im Ich liegt. — Das Ich ist in dieser Folgerungsart ein vorstellendes Wesen, das sich nach der Beschaffenheit der Dinge an sich richten muss.

Aber keine Folgerungsart von beiden soll gelten, sondern beide sollen gegenseitig durcheinander modifizirt werden. Weil das Ich einiges von sich ausschliessen soll, soll eine höhere Sphäre seyn, und gesezt werden, und weil eine höhere Sphäre ist, und gesezt ist, muss das Ich einiges von sich ausschliessen. Kürzer: es ist ein Nicht-Ich, weil das Ich sich einiges entgegensezt; und das Ich sezt einiges sich entgegen, weil ein Nicht-Ich ist, und gesezt wird. Kein's begründet das andere, sondern beides ist eine und ebendieselbe Handlung des Ich; die bloss in

der Reflexion unterschieden werden kann. — Es ist sogleich klar, daſs dieses Resultat gleich sey dem oben aufgestellten Satze: Der Ideal- und Real-Grund sind Eins und eben Daſſelbe; und aus ihm sich erläutern laſſe; daſs demnach durch das gegenwärtige Resultat eben so wie durch den genannten Satz der kritische Idealismus aufgestellt werde.

β) Die Form des Wechsels in der Substantialität, und die Materie deſſelben sollen sich gegenseitig bestimmen.

Die *Form des Wechsels* besteht im gegenseitigen Ausschlieſsen und Ausgeschloſſenwerden der Wechselglieder durcheinander. Wird A gesezt, als absolute Totalität, so wird B aus der Sphäre deſſelben ausgeschloſſen, und gesezt in die unbestimmte, aber bestimmbare Sphäre B. — Umgekehrt, so wie B gesezt wird, (auf B als gesezt, reflektirt wird,) wird A ausgeschloſſen aus der absoluten Totalität; nemlich die Sphäre A ist nun nicht mehr absolute Totalität; sondern sie ist zugleich mit B Theil einer unbestimmten, aber bestimmbaren Sphäre. — Das leztere ist wohl zu merken, und richtig aufzufaſſen, denn darauf kommt alles an. — Alſo die Form des Wechsels ist gegenseitiges Ausschlieſſen der Wechselglieder von der absoluten Totalität.

(Setzet Eisen überhaupt und an sich; so habt ihr einen bestimmten vollständigen Begrif, der seine Sphäre füllt. Setzet das Eisen sich fortbewegend;

wegend; ſo habt ihr ein Merkmal, das in jenem Begriffe nicht liegt, und demnach von ihm ausgeſchloſſen iſt. Wie ihr aber dieſe Bewegung doch dem Eiſen zuſchreibt; ſo iſt der vorher beſtimmte Begrif des Eiſens nicht mehr beſtimmt, ſondern bloſs beſtimmbar; es fehlt in ihm eine Beſtimmung, die ihr zu ſeiner Zeit als Anziehbarkeit durch den Magnet beſtimmen werdet).

Die *Materie des Wechſels* anbelangend, iſt ſogleich klar, daſs in der Form deſſelben, wie ſie ſo eben dargelegt worden, unbeſtimmt bleibt, welches die eigentliche Totalität ſey: Soll B ausgeſchloſſen werden, ſo füllt die Sphäre von A die Totalität; ſoll im Gegentheil B geſezt werden, ſo füllen beide Sphären, die von B und von A die zwar unbeſtimmte aber beſtimmbare Totalität. (Daſs auch die leztere Sphäre des A und B noch zu beſtimmen ſey, davon wird hier gänzlich abſtrahirt). Dieſe Unbeſtimmtheit kann nicht bleiben. Die Totalität in beider Rückſicht iſt Totalität. Hat nun nicht jede noch auſser dieſem ein anderes Merkmal, wodurch ſie von einander zu unterſcheiden ſind, ſo iſt der ganze poſtulirte Wechſel unmöglich; denn dann iſt die Totalität Eins, und es iſt nur Ein Wechſelglied; mithin überhaupt kein Wechſel. (Faſslicher, aber weniger ſtringent! — Denkt euch als Zuſchauer dieſes wechſelſeitigen Ausſchlieſſens. Wenn ihr die zwiefache Totalität nicht unterſcheiden könnt, zwiſchen welcher

der Wechſel ſchwebt, ſo iſt für euch kein Wechſel. Ihr könnt ſie aber nicht unterſcheiden, wenn nicht auſser beiden, inſofern ſie nichts als Totalität ſind, irgend ein X liegt, nach welchem ihr euch orientirt). Mithin wird zum Behuf der Möglichkeit des poſtulirten Wechſels die *Beſtimmbarkeit* der Totalität, als ſolcher, vorausgeſezt; es wird vorausgeſezt, daſs man beide Totalitäten an irgend etwas unterſcheiden könne; und dieſe Beſtimmbarkeit *iſt die Materie des Wechſels*, dasjenige woran der Wechſel fortläuft, und wodurch einzig und allein er fixirt wird.

(Wenn ihr das Eiſen, etwa ſo wie es durch die gemeine Erfahrung ohne gelehrte Kenntniſs der Naturlehre gegeben iſt, an ſich, d. h. iſolirt, und auſser aller euch bemerkbaren Verbindung mit etwas auſser demſelben, unter andern auch als beharrlich an ſeinem Orte ſezt, ſo gehört die Bewegung nicht in den Begrif deſſelben, und ihr habt, wenn es euch in der Erſcheinung als ſich fortbewegend gegeben wird, ganz recht, wenn ihr dieſe Bewegung auf etwas auſser demſelben bezieht. Aber wenn ihr denn doch die Bewegung dem Eiſen zuſchreibt, worin ihr gleichfals recht habt, ſo iſt jener Begrif nicht mehr vollſtändig, und ihr habt in dieſer Rückſicht ihn weiter zu beſtimmen, und z. B. die Anziehbarkeit durch den Magnet in ſeinen Umfang zu ſetzen. — Das macht einen Unterſchied. Wenn ihr von dem erſten Begriffe ausgeht, ſo iſt die Beharr-

Beharrlichkeit am Orte dem Eisen wesentlich, und nur die Bewegung in ihm ist zufällig; geht ihr aber von dem zweiten Begriffe aus, so ist die Beharrlichkeit sowohl zufällig, als die Bewegung; denn die erstere steht gerade so unter der Bedingung der Abwesenheit, als die leztere unter der Bedingung der Anwesenheit eines Magnets. Ihr seyd also desorientirt, wenn ihr nicht einen Grund angeben könnt, warum ihr vom ersten, und nicht vom zweiten Begriffe oder umgekehrt, ausgehen musstet; d. i. im allgemeinen, wenn sich nicht auf irgend eine Art bestimmen lässt, auf welche Totalität man zu reflektiren habe; ob auf die schlechthin gesezte und bestimmte, oder auf die durch diese und das ausgeschlossne entstandne bestimmbare, oder auf beide.

Die Form des Wechsels bestimmt seine Materie, würde heissen: das gegenseitige Ausschliessen ist es, welches die Totalität in dem eben aufgestellten Sinne, bestimmt, d. i. welches andeutet, welche von beiden möglichen Totalitäten absolute Totalität sey, und von welcher ausgegangen werden müsse. Dasjenige, welches ein anderes von der Totalität ausschliesst, ist, insofern es ausschliesst, die Totalität; und umgekehrt, und weiter giebt es gar keinen Bestimmungsgrund derselben. — Wird durch das schlechthin gesezte A ausgeschlossen B, so ist *insofern* A Totalität; und wird auf B reflektirt, und demnach A nicht als Totalität betrachtet, so ist *insofern* A + B, das an sich unbestimmt ist, die bestimmbare Totali-

tät. Bestimmtes, oder bestimmbares ist Totalität; nachdem man es nun nimmt. — Zwar scheint in diesem Resultate nichts neues, sondern gerade das, was wir vor der Synthesis vorher auch wussten, gesagt zu seyn; aber vorher hatten wir doch Hofnung irgend einen Bestimmungsgrund zu finden. Durch das gegenwärtige Resultat aber wird diese Hofnung völlig abgeschnitten; seine Bedeutung ist negativ, und es sagt uns: es ist überhaupt gar kein Bestimmungsgrund möglich als durch Relation.

(Im vorigen Beispiel kann man von dem schlechthin gesezten Begriffe des Eisens ausgehen, so ist die Beharrlichkeit am Orte dem Eisen wesentlich; oder von dem bestimmbaren Begriffe desselben, so ist sie ein Accidens. Beides ist recht, je nachdem man es nimmt, und es läſst hierüber sich gar keine bestimmende Regel geben. Der Unterschied ist lediglich relativ.)

Die Materie des Wechsels bestimmt seine Form würde heissen: Die Bestimmbarkeit der Totalität, im erklärten Sinne, *die demnach gesezt ist*, da sie etwas anderes bestimmen soll, (d. i. die Bestimmung ist wirklich möglich, und es giebt irgend ein X. nach welchem sie geschieht, mit dessen Aufsuchung wir es aber hier nicht zu thun haben) bestimmt das gegenseitige Ausschliessen. Eins von beiden, entweder das bestimmte, oder das bestimmbare, ist absolute Totalität, und das andere ist es dann nicht; und es giebt daher auch ein absolutes Ausge-

geſchloſsne, dasjenige welches durch jene Totalität ausgeſchloſsen wird. Iſt z. B. das beſtimmte — abſolute Totalität, ſo iſt das dadurch ausgeſchloſsne das abſolut ausgeſchloſsne. — Alſo — das iſt das Reſultat der gegenwärtigen Syntheſis — es giebt einen abſoluten Grund der Totalität, und dieſelbe iſt nicht lediglich relativ.

(Im obigen Beiſpiele — es iſt nicht gleichgültig, ob man von dem beſtimmten Begriffe des Eiſens, oder von dem beſtimmbaren Begriffe deſſelben ausgehen; und ob man die Beharrlichkeit am Orte für ein weſentliches deſſelben oder für etwas zufälliges halten wolle. Geſezt es müſte, aus irgend einem Grunde, von dem beſtimmten Begriffe des Eiſens ausgegangen werden, ſo iſt nur die Bewegung ein abſolutes Accidens, nicht aber die Beharrlichkeit.)

Keins von beiden ſoll das andre, ſondern beide ſollen ſich gegenſeitig beſtimmen heiſst: — um ohne lange Umſchweife zur Sache zu kommen — abſoluter und relativer Grund der Totalitäts-Beſtimmung ſollen Eins, und eben daſſelbe ſeyn; die Relation ſoll abſolut, und das abſolute ſoll nichts weiter ſeyn, als eine Relation.

Wir ſuchen dieſes höchſt wichtige Reſultat deutlich zu machen. Durch die Beſtimmung der Totalität wird zugleich das auszuſchlieſſende beſtimmt, und umgekehrt: das iſt auch eine Relation, aber über ſie iſt keine Frage. Die Frage iſt, welche

von

von beiden möglichen Beſtimmungsarten iſt anzunehmen, und feſtzuſetzen. Hierauf wurde im erſten Gliede geantwortet; keine von beiden; es giebt hierbei gar keine beſtimmte Regel als die: nimmt man die eine an, ſo kann man inſofern die andere nicht annehmen, und umgekehrt; *welche* von beiden aber man annehmen ſolle, darüber läſst ſich nichts feſtſetzen. Im zweiten Gliede wurde geantwortet: es iſt eine von beiden anzunehmen, und es muſs darüber eine Regel geben. Welches aber dieſe Regel ſey, muſste natürlich unentſchieden bleiben, weil *Beſtimmbarkeit*, nicht aber *Beſtimmung* der Beſtimmungsgrund des auszuſchlieſſenden ſeyn ſollte.

Beide Sätze werden durch den gegenwärtigen vereinigt; es wird demnach durch ihn behauptet: es ſey allerdings eine Regel, aber nicht eine ſolche, die eine von beiden Beſtimmungsarten, ſondern die beide, *als gegenſeitig durcheinander zu beſtimmend*, aufſtelle. — Keine einzelne von den bis jezt als ſolche betrachteten iſt die geſuchte Totalität, ſondern beide gegenſeitig durcheinander beſtimmt, machen erſt dieſe Totalität. Alſo — *von einer Relation beider Beſtimmungsarten*, der durch Relation, und der abſoluten, iſt die Rede; und durch dieſe Relation wird erſt die geſuchte Totalität aufgeſtellt. Nicht A. ſoll die abſolute Totalität ſeyn, auch nicht A + B. ſondern A beſtimmt durch A + B. Das beſtimmbare ſoll durch das beſtimmte, das beſtimmte ſoll durch das beſtimbare beſtimmt werden; uud die hieraus entſtehende Einheit iſt die Totalität,

lität, welche wir suchen. — Es ist klar, dass dieses das Resultat unsrer Synthesis seyn musste; aber es ist etwas schwerer zu verstehen, was dadurch gesagt werden möge.

Das bestimmte, und das bestimmbare sollen sich gegenseitig bestimmen, heisst offenbar: die Bestimmung des zu bestimmenden besteht eben darin, dass es ein bestimmbares sey. Es ist *ein bestimmbares*, und weiter nichts; darin besteht sein ganzes Wesen. — Diese Bestimmbarkeit nun ist die gesuchte Totalität, d. h. die Bestimmbarkeit ist ein bestimmtes Quantum, sie hat ihre Grenzen, über welche hinaus keine Bestimmung weiter statt findet; und innerhalb dieser Grenzen liegt alle mögliche Bestimmbarkeit.

Wir wenden dieses Resultat an auf den vorlieden Fall, und es wird sogleich alles klar seyn. — Das Ich sezt *sich*. Darin besteht die schlechthin gesezte Realität desselben; die Sphäre dieser Realität ist erschöpft, und enthält daher absolute Totalität (der schlechthin gesezten Realität des Ich). Das Ich sezt *ein Objekt*. Nothwendig muss dieses objektive Setzen ausgeschlossen werden aus der Sphäre des Sichsetzens des Ich. Doch soll dieses objektive Setzen dem Ich zugeschrieben werden; und dadurch erhalten wir dann die Sphäre A + B als (bis jezt unbegrenzte) Totalität der Handlungen des Ich. — Nach der gegenwärtigen Synthesis sollen beide Sphären sich gegenseitig bestimmen: A giebt, was es hat, absolute Grenze; A + B. giebt, was es hat, Gehalt

halt. Und nun ist das Ich setzend ein Objekt, und dann nicht das Subjekt, oder das Subjekt, und dann nicht ein Objekt, — insofern es *sich sezt*, als setzend nach dieser Regel. Und so fallen beide Sphären in einander, und füllen erst vereint eine einzige *begränzte* Sphäre aus, und insofern besteht die Bestimmnng des Ich in der Bestimmbarkeit durch Subjekt und Objekt.

Bestimmte Bestimmbarkeit ist die Totalität, die wir suchten, und eine solche nennt man eine *Substanz*. — Keine Substanz ist als solche möglich, wenn nicht erst aus dem schlechthin gesezten hier aus dem Ich, das *nur sich* sezt, herausgegangen, d. i. wenn nicht etwas von demselben ausgeschlossen wird, hier ein geseztes Nicht-Ich, oder ein Objekt. — Aber die Substanz die als solche nichts weiter als Bestimmbarkeit, aber doch eine bestimmte, fixirte festgesezte Bestimmbarkeit seyn soll, bleibt unbestimmt, und ist keine Substanz (nichts *all*umfassendes) wenn sie nicht wieder durch das schlechthin gesezte bestimmt wird, hier durch das *Sichsetzen*. Das Ich *sezt sich* als: *sich setzend* dadurch, dass es das Nicht-Ich ausschliesst, oder das Nicht-Ich setzend, dadurch, dass es sich ausschliesst. — *Sich setzen* kommt hier zweimahl vor; aber in sehr verschiedener Rüksicht. Durch das erstere wird ein *unbedingtes*, durch das leztere ein *bedingtes*, und durch ein Ausschliessen des Nicht-Ich bestimmbares Setzen, bezeichnet.

(Die

(Die Bestimmung des Eisens an sich sey *Beharrlichkeit am Orte*, so ist die Veränderung des Orts dadurch ausgeschlossen; und das Eisen ist insofern *nicht Substanz*, denn es ist *nicht bestimmbar*. Nun aber soll die Veränderung des Orts dem Eisen zugeschrieben werden. Dies ist nicht möglich in der Bedeutung, dass die Beharrlichkeit am Orte dadurch ganz aufgehoben würde, denn dann würde das Eisen selbst, so wie es gesezt ist, dadurch aufgehoben, mithin die Veränderung des Orts dem Eisen nicht zugeschrieben, welches der Forderung widerspricht. Also die Beharrlichkeit kann nur zum Theil aufgehoben werden, und die Veränderung des Orts wird durch die Beharrlichkeit bestimmt und begrenzt, d. i. die Orts-Veränderung findet nur statt in der Sphäre einer gewissen Bedingung (etwa der Anwesenheit eines Magnets) und findet nicht statt, ausser dieser Sphäre. Ausser dieser Sphäre findet wiederum statt die Beharrlichkeit. — Wer sieht nicht, dass Beharrlichkeit hier in zwei sehr verschiednen Bedeutungen vorkomme; das eine mahl unbedingt, das zweite mahl bedingt durch die Abwesenheit eines Magnets?)

Um in Anwendung des oben aufgestellten Grundsatzes weiter fortzugehen — so wie A + B. bestimmt ist durch A, ist B selbst bestimmt, denn es gehört in den Umfang des nunmehr bestimmten bestimmbaren; und A ist nun selbst, wie eben gezeigt worden, ein bestimmbares. Insofern nun B selbst bestimmt ist, kann auch durch dasselbe

A + B bestimmt werden, und da eine absolute Relation statt finden — nur sie die gesuchte Totalität ausfüllen soll, so *muss* es dadurch bestimmt werden. *Mithin wird*, wenn A + B gesezt, und insofern A unter die Sphäre des bestimmbaren gesezt ist, *A + B hinwiederum bestimmt durch B.*

Dieser Saz wird sogleich klar werden, wenn wir ihn auf den vorliegenden Fall anwenden. — Das Ich soll etwas von sich ausschliessen: dies ist die bisher als das erste Moment des ganzen in der Untersuchung begriffenen Wechsels betrachtete Handlung. Ich folgere weiter, — und da ich hier im Gebiete des Grundes bin, so habe ich das Recht weiter zu folgern — soll das Ich jenes etwas von sich ausschliessen, so muss dasselbe in ihm, vor dem Ausschliessen, d. i. *unabhängig* von dem Ausschliessen gesezt seyn, also es ist, da wir keinen höhern Grund anführen können, schlechthin gesezt. Gehen wir von diesem Punkte aus, so ist *das Ausschliessen des Ich* etwas in dem schlechthin gesezten, insofern es das ist, nicht geseztes und muss aus der Sphäre desselben ausgeschlossen werden, es ist ihm nicht wesentlich. (Es ist dem Objekte, wenn dasselbe gleich auf eine uns völlig unbegreifliche Art in dem Ich (für das mögliche Ausschliessen) gesezt und insofern allerdings ein Objekt seyn soll, *zufällig*, dass es *ausgeschlossen*, und, — wie sich ferner ergeben wird, zur Folge dieses Ausschliessens *vorgestellt* wird. Es wäre an sich, — nicht ausser dem Ich, aber im Ich, — ohne dieses Ausschliesse vorhanden. Das Objekt über-

überhaupt (hier B) ist das bestimmte: Das Ausgeschlossenseyn durch das Subjekt (hier B ✠ A) ist das bestimmbare. Das Objekt kann ausgeschlossen seyn oder auch nicht, und bleibt in dem obigen Sinne immer Objekt. — Hier kommt das Gesetztseyn des Objekts zweimahl vor; aber wer sieht nicht, in welchen verschiednen Bedeutungen: einmal *unbedingt*, und schlechthin; einmal *unter Bedingung eines Ausgeschlossenseyns durch das Ich?*

(Aus dem als beharrlich gesezten Eisen soll die Bewegung ausgeschlossen werden. Die Bewegung war im Eisen, laut seines Begriffs, nicht gesezt, sie soll jezt vom Eisen ausgeschlossen werden; sie muss demnach unabhängig von diesem Ausschliessen gesezt, und zwar, in Rücksicht auf das Nichtgeseztseyn durch das Eisen, schlechthin gesezt seyn. [Das heisst — fasslicher aber weniger stringent — soll man die Bewegung dem Eisen entgegensetzen, so muss sie schon bekannt seyn. Durch das Eisen aber soll sie nicht bekannt seyn. Mithin ist sie anderwärts her bekannt; und, da wir hier auf gar nichts weiter Rücksicht nehmen, als auf Eisen, und Bewegung, — ist sie schlechthin bekannt.] Gehen wir von diesem Begriffe der Bewegung aus, so ist es für ihn zufällig, dass er unter andern auch dem Eisen zukomme. Er ist das wesentliche und das Eisen ist für ihn das Zufällige. Es ist gesezt die Bewegung schlechthin. Von ihrer Sphäre wird ausgeschlossen das Eisen, als beharrlich am Orte. Iezt wird die Beharrlichkeit aufgehoben, und

dem Eisen Bewegung zugeschrieben. — Hier kommt der Begriff der Bewegung zweimahl vor; einmahl unbedingt; das zweitemahl bedingt durch die Aufhebung der Beharrlichkeit im Eisen.)

Also — und das war der oben aufgestellte synthetische Saz — die Totalität besteht bloss in der vollständigen Relation, und es giebt überhaupt nichts an sich festes, was dieselbe bestimme. Die Totalität besteht in der Vollständigkeit eines *Verhältnisses*, nicht aber einer *Realität*.

(Die Glieder des Verhältnisses einzeln betrachtet, sind die *Accidenzen*, ihre Totalität ist *Substanz*, wie schon oben gesagt worden. — Hier ist nur noch das für diejenigen ausdrüklich aufzustellen, welche eine so leichte Folgerung nicht selbst zu ziehen vermögen, dass in der Substanz gar nichts fixirtes zu denken ist, sondern ein blosser Wechsel. — Soll eine Substanz *bestimmt* — welches sattsam erörtert worden — oder soll etwas *bestimmtes als Substanz gedacht* werden, so muss der Wechsel freilich *von irgend einem Gliede* ausgegehen, welches *insofern* fixirt ist, inwiefern der Wechsel bestimmt werden soll. Aber es ist nicht *absolut* fixirt; denn ich kann eben sowohl von seinem entgegengesezten Gliede ausgehen; und dann ist eben dasjenige Glied, was vorher wesentlich, festgesezt, fixirt war, zufällig; wie sich aus den obigen Beispielen erläutern lässt. Die Accidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz; und es ist in derselben gar nichts weiter

ter enthalten, als die Accidenzen: die Subſtanz analyſirt, giebt die Accidenzen, und es bleibt nach einer vollſtändigen Analyſe der Subſtanz gar nichts übrig, als Accidenzen. An ein daurendes Subſtrat, an einen etwanigen Träger der Accidenzen, iſt nicht zu denken; das eine Accidenz iſt jedesmal ſein eigner und des entgegenſezten Accidenz Träger, ohne daſs es dazu noch eines beſondern Trägers bedürfte. — Das ſetzende Ich, durch das wunderbarſte ſeiner Vermögen, das wir zu ſeiner Zeit näher beſtimmen werden, hält das ſchwindende Accidenz ſo lange feſt, bis es dasjenige, wodurch daſſelbe verdrängt wird, damit verglichen hat — Dieſes faſt immer verkannte Vermögen iſt es, was aus ſteten Gegenſätzen eine Einheit zuſammmenknüpft, — was zwiſchen Momente, die ſich gegenſeitig aufheben müſten, eintritt und dadurch beide erhält — es iſt dasjenige, was allein Leben und Bewuſtſeyn, und insbeſondre Bewuſtſeyn als eine fortlaufende Zeitreihe möglich macht; und das alles thut es lediglich dadurch, daſs es an ſich, und in ſich Accidenzen fortleitet, die keinen *gemeinſchaftlichen* Träger haben, noch haben *könnten*, weil ſie ſich gegenſeitig vernichten würden.

γ) Die Thätigkeit, als ſynthetiſche Einheit, und der Wechſel, als ſynthetiſche Einheit ſollen ſich wechſelſeitig beſtimmen, und ſelbſt keine ſynthetiſche Einheit ausmachen.

Die Thätigkeit, als ſynthetiſche Einheit, wird am kürzeſten beſchrieben *durch ein abſolutes Zu-*

 ſammen-

ſammenfaſſen, *und Feſthalten entgegengeſezter*, eines ſubjectiven und objektiven, *in dem Begriffe der Beſtimmbarkeit*, in welchem ſie doch auch entgegengeſezt ſind. (Zur Erläuterung und Aufſtellung eines höhern umfaſſenden Geſichtspunktes vergleiche man die hier bezeichnete Syntheſis mit der oben (§. 3.) angeſtellten Vereinigung des Ich und Nicht-Ich überhaupt durch Quantität. So wie dort zuförderſt das Ich, der *Qualität* nach als abſolute Realität, ſchlechthin geſezt wurde; ſo wird hier *etwas*, d. h. ein durch *Quantität* beſtimmtes, ſchlechthin in das Ich geſezt, oder das Ich wird ſchlechthin geſezt, als *beſtimmte Quantität*; es wird *etwas* ſubjektives geſezt, als ein ſchlechthin ſubjektives; und dieſes Verfahren iſt eine *Theſis*, und zwar eine quantitative Theſis, zum Unterſchied von der obigen qualitativen. Alle Handlungsweiſen des Ich aber müſſen von einem thetiſchen Verfahren ausgehen. [In dem theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre nemlich, und innerhalb der Begrenzung, welche wir uns hier durch unſern Grundſaz vorgeſchrieben haben, iſt es eine Theſis, weil wir um jener Begrenzung willen nicht weiter vorwärts gehen können; ob ſich gleich, wenn wir einſt dieſe Grenze durchbrechen werden, zeigen dürfte, daſs es gleichfalls eine auf die höchſte Theſis zurükzuführende Syntheſis ſey]. So wie oben dem Ich überhaupt entgegengeſezt wurde ein Nicht-Ich, als entgegengeſezte *Qualität*, ſo wird hier dem ſubjektiven entgegengeſezt ein objektives, durch das bloſse Ausſchlieſsen deſſelben aus der Sphäre des

des ſubjektiven; alſo bloſs durch und vermittelſt der *Quantität* (der Begrenzung, der Beſtimmung) und dieſes Verfahren iſt eine quantitative Antitheſis, ſo wie das obige eine qualitative war. Nun ſoll aber weder das ſubjektive durch das objektive, noch das objektive durch das ſubjektive vernichtet werden, eben ſo wenig, als oben das Ich überhaupt durch das Nicht-Ich, oder umgekehrt, aufgehoben werden ſollte; ſondern beide ſollen neben einander beſtehen. Sie müſſen demnach ſynthetiſch vereinigt werden, und werden es durch das dritte, worin ſie ſich beide gleich ſind, durch die Beſtimmbarkeit. Beide — nicht das Subjekt, und Objekt an ſich — aber das durch Theſis, und Antitheſis geſezte ſubjektive und objektive, ſind gegenſeitig durch einander beſtimmbar, und bloſs inſofern ſie das ſind, können ſie zuſammengefaſst, und durch das in der Syntheſis thätige Vermögen des Ich (die Einbildungskraft) fixirt, und feſtgehalten werden. — Aber gerade wie oben, iſt die Antitheſis nicht möglich, ohne Theſis, weil nur dem geſezten entgegengeſezt werden kann; aber auch ſelbſt die hier geforderte Theſis iſt ihrer Materie nach nicht möglich ohne die Materie der Antitheſis; denn ehe etwas ſchlechthin beſtimmt, d. i. der Begriff der Quantität darauf angewendet werden kann, muſs es der Qualität nach vorhanden ſeyn. Es muſs alſo überhaupt etwas da ſeyn, in welchem das thätige Ich eine Grenze für das ſubjektive abſtekt, und das übrige dem objektiven überläſst. — Der Form nach aber iſt, gerade wie oben, die Antitheſis nicht mög-

lich, ohne die Synthesis; weil ausserdem durch die Antithesis das gesezte aufgehoben, mithin die Antithesis keine Antithesis, sondern selbst eine Thesis seyn würde; also sind alle drei Handlungen nur Eine, und eben dieselbe Handlung; und bloss in der Reflexion über sie können die einzelnen Momente dieser Einen Handlung unterschieden werden).

Den blossen Wechsel anbelangend — wenn die Form desselben, das gegenseitige Ausschliessen der Wechselglieder, und die Materie, die umfassende Sphäre, welche beide, als sich ausschliessende, in sich enthält, synthetisch vereinigt werden, ist das gegenseitige Ausschliessen selbst die umfassende Sphäre, und die umfassende Sphäre ist selbst das gegenseitige Ausschliessen, d. i. der Wechsel besteht in der blossen Relation; es ist weiter gar nichts da, als das gegenseitige Ausschliessen, die eben genannte Bestimmbarkeit. — Es ist leicht, einzusehen, dass dies das synthetische Mittelglied seyn musste; aber es ist etwas schwerer, sich bei einer blossen Bestimmbarkeit, einer blossen Relation, ohne etwas, das in Relation steht (von welchem Etwas hier, und im ganzen theoretischen Theile der Wissenschaftslehre überhaupt gänzlich zu abstrahiren ist) etwas einzubilden, das nicht absolut Nichts sey. Wir leiten die Einbildungskraft, so gut wir es vermögen. — A und B (es ist schon bekannt, dass eigentlich A + B bestimmt durch A, und das gleiche A + B bestimmt durch B dadurch bezeichnet werden, aber für unsern

Zwek

Zwek können wir davon abſtrahiren, und ſie geradezu A und B nennen) A und B alſo ſind entgegengeſezt, und wenn das Eine geſezt iſt, kann das andre nicht geſezt ſeyn: und dennoch ſollen ſie, und zwar nicht etwa nur *zum Theil*, wie bisher gefordert worden iſt, ſondern ganz, und *als* entgegengeſezte, beiſammen ſtehen, ohne ſich gegenſeitig aufzuheben; und die Aufgabe iſt, dies zu denken. Aber ſie können auf gar keine Art, und unter keinem möglichen Prädikate zuſammengedacht werden, als lediglich, *inwiefern ſie ſich gegenſeitig aufheben*. A iſt nicht zu denken, und B iſt nicht zu denken; aber das Zuſammentreffen, — Eingreifen beider iſt zu denken, und bloſs dieſes iſt ihr Vereinigungspunkt.

(Setzet in den phyſiſchen Punkt X im Zeitmomente A. Licht, und Finſterniſs in den unmittelbar darauf folgenden Zeitmoment B: ſo iſt Licht und Finſterniſs ſcharf von einander geſchieden, wie es ſeyn ſoll. Aber die Momente A und B begrenzen ſich unmittelbar, und es iſt zwiſchen ihnen keine Lücke. Bildet euch ein die ſcharfe Grenze zwiſchen beiden Momenten = Z. Was iſt in Z? Nicht Licht, denn das iſt im Momente A. und Z iſt nicht = A; und eben ſo wenig Finſterniſs, denn dieſe iſt im Momente B. Mithin keins von beiden. — Aber ich kann eben ſowohl ſagen: es iſt in ihm beides, denn wenn zwiſchen A und B. keine Lücke iſt, ſo iſt auch zwiſchen Licht, und Finſterniſs keine Lücke, mithin berühren ſie ſich beide in Z. unmittelbar. — — Man könnte ſagen, ich dehne

in der leztern Folgerungsart Z., das nur Grenze seyn sollte, durch die Einbildungskraft selbst zu einem Momente aus; und so ist es allerdings. [Die Momente A und B sind selbst auf keine andere Art entstanden, als durch eine solche Ausdehnung vermittelst der Einbildungskraft.] Ich *kann* demnach Z. durch die blosse Einbildungskraft ausdehnen; und *muss* es, wenn ich mir die unmittelbare Begrenzung der Momente A und B denken will — und es ist hier zugleich ein Experiment mit dem wunderbaren Vermögen der produktiven Einbildungskraft in uns angestellt worden, welches in kurzem erklärt werden wird, ohne welches gar nichts im menschlichen Geiste sich erklären läst — und auf welches gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte.)

a) Die so eben erklärte Thätigkeit bestimmt den Wechsel den wir erklärt haben, würde heissen: Das Zusammentreffen des Wechselgliedes, als solches, steht unter der Bedingung einer absoluten Thätigkeit des Ich, vermittelst welcher dasselbe ein objektives, und subjektives entgegensezt, und beide vereinigt. Nur im Ich, und lediglich kraft jener Handlung des Ich sind sie Wechselglieder; lediglich im Ich, und kraft jener Handlung des Ich treffen sie zusammen.

Es ist klar, dass der aufgestellte Saz idealistisch ist. Wird die hier aufgestellte Thätigkeit für die das Wesen des Ich, insofern dasselbe eine

eine Intelligenz ist, erschöpfende genommen, wie sie dafür allerdings, nur unter einigen Einschränkungen, genommen werden muſs, so besteht das Vorstellen darin, daſs das Ich ein subjektives setze, und diesem subjektiven ein anderes, als ein objektives entgegensetze, u. s. w. und so sehen wir den Anfang zu einer Reihe der Vorstellungen in dem empirischen Bewuſstseyn. Oben wurde aufgestellt ein Gesez der Mittelbarkeit des Setzens, und nach diesem konnte, wie es allerdings hier auch gültig bleibt, kein objektives gesezt werden, ohne daſs ein subjektives, und kein subjektives, ohne daſs ein objektives aufgehoben werde; und hieraus würde sich denn der Wechsel der Vorstellungen haben erklären lassen. Hier kommt die Bestimmung hinzu, daſs beide synthetisch vereinigt, daſs beide durch Einen und eben denselben Akt des Ich gesezt werden sollen; und hieraus würde sich denn die Einheit desjenigen, worin der Wechsel ist, bei dem Entgegengeseztseyn des Wechselnden, erklären lassen, welches durch das Gesez der bloſsen Mittelbarkeit nicht möglich war. Und so hätte man denn eine Intelligenz mit allen ihren möglichen Bestimmungen bloſs und lediglich durch absolute Spontaneität. Das Ich wäre so beschaffen, wie es sezte, wie es sich sezte, und weil es sich, als so beschaffen, sezte. — Aber man gehe zurük in der Reihe, so weit man will, so muſs man zulezt doch auf ein im Ich schon vorhandnes kommen, in welchem einiges als sub-

jektiv bestimmt, ein anderes als objektiv demselben entgegengesezt wird. Das Vorhandenseyn dessen, was subjektiv seyn soll, liesse sich zwar aus dem Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst erklären; nicht aber das Vorhandenseyn dessen, was objektiv seyn soll, denn ein solches ist durch das Setzen des Ich schlechthin nicht gesezt. — Der aufgestellte Saz erklärt demnach nicht vollständig, was erklärt werden soll.

b) Der Wechsel bestimmt die Thätigkeit, würde heissen: Zwar nicht durch das reelle Vorhandenseyn Entgegengesezter, aber doch durch ihr blosses Zusammentreffen, oder Sichberühren im Bewusstseyn, wie es so eben erklärt worden, wird das Entgegensetzen und Zusammenfassen durch die Thätigkeit des Ich möglich: jenes Zusammentreffen ist die Bedingung dieser Thätigkeit. Es kommt nur darauf an, dieses richtig zu verstehen.

Es wurde so eben gegen die aufgestellte idealistische Erklärungsart erinnert: soll im Ich, etwas als ein subjektives, bestimmt, und ein anderes, als objektiv durch jene Bestimmung aus der Sphäre desselben ausgeschlossen werden, so muss erklärt werden, wie das leztere auszuschliessende, im Ich vorhanden seyn könne, und das lässt sich nach jener Folgerungsart nicht erklären. Dieser Einwurf wird durch den gegenwärtigen Saz dahin beantwortet: das aus-

zuſchlieſsende objektive braucht gar nicht vorhanden zu ſeyn; es darf nur bloſs, daſs ich mich ſo ausdrücke, ein Anſtoſs für das Ich vorhanden ſeyn, d. h. das ſubjektive muſs, aus irgend einem nur auſſer der Thätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden können. Eine ſolche Unmöglichkeit des weitern Ausdehnens machte denn aus — den beſchriebenen bloſsen Wechſel, oder das bloſse Eingreifen; er begrenzte nicht, als thätig, das Ich; aber er gäbe ihm die Aufgabe, ſich ſelbſt zu begrenzen. Alle Begrenzung aber geſchieht durch Gegenſaz; mithin müſste das Ich, eben um jener Aufgabe eine Genüge zu thun, etwas objektives dem zu begrenzenden ſubjektiven entgegenſetzen, und dann beide ſynthetiſch vereinigen, wie ſo eben gezeigt worden; und ſo lieſse ſich denn die ganze Vorſtellung ableiten. Dieſe Erklärungsart ist, wie ſogleich in die Augen fällt, realiſtiſch; nur liegt ihr ein weit abſtrakterer Realismus zum Grunde, als alle die vorher aufgeſtellten; nemlich es wird in ihm nicht ein auſſer dem Ich vorhandnes Nicht-Ich, und nicht einmahl eine im Ich vorhandne Beſtimmung, ſondern bloſs die Aufgabe für eine durch daſſelbe ſelbſt in ſich vorzunehmende Beſtimmung, oder *die bloſse Beſtimmbarkeit* des Ich angenommen.

Man dürfte einen Augenblik glauben, dieſe Aufgabe der Beſtimmung ſey ja ſelbſt eine Beſtimmung, und das gegenwärtige Raiſonnement

ſey

ſey von dem oben aufgeſtellten quantitativen Realismus, der das Vorhandenſeyn einer Beſtimmung annahm, in nichts verſchieden. Aber der Unterſchied iſt ſehr einleuchtend darzuthun. Dort war die Beſtimmung gegeben; hier ſoll ſie erſt durch die Spontaneität des thätigen Ich vollendet werden. (Wenn es erlaubt ist, einige Blicke vorwärts zu thun, so läſst der Unterſchied ſich noch beſtimmter angeben. Nemlich im praktiſchen Theile wird ſich zeigen, daſs die Beſtimmbarkeit, von welcher hier geredet wird, ein Gefühl ist. Nun ist ein Gefühl allerdings eine Beſtimmung des Ich, aber nicht des Ich, als Intelligenz, d. i. desjenigen Ich, welches ſich ſezt, als beſtimmt durch das Nicht-Ich, und von dieſem allein ist doch hier die Rede. Mithin ist jene Aufgabe zur Beſtimmung nicht die Beſtimmung ſelbst.)

Das gegenwärtige Raiſonnement hat den Fehler alles Realismus, daſs es das Ich bloſs als ein Nicht-Ich betrachtet, und daher den Uebergang vom Nicht-Ich zum Ich, der erklärt werden ſollte, nicht erklärt. Geben wir zu, was gefordert wird, ſo iſt die Bestimmbarkeit des Ich, oder die Aufgabe, daſs das Ich beſtimmt werden ſolle, allerdings geſezt, aber ohne alles Zuthun des Ich; und es lieſse ſich daraus nun wohl erklären, wie das Ich durch und für etwas auſſer dem Ich, nicht aber, wie es durch und für das Ich bestimmbar ſeyn könne, da doch das leztere gefordert wird. Das Ich iſt vermö-

ge ſeines Weſens nur inſofern beſtimmbar, als es ſich beſtimmbar ſezt, und nur inſofern kann es ſich beſtimmen; wie aber dies möglich ſey, wird durch die aufgeſtellte Folgerungsart nicht erklärt.

c) Beide Folgerungsarten ſollen ſynthetiſch vereinigt werden; die Thätigkeit und der Wechſel ſollen ſich gegenſeitig beſtimmen,

Es konnte nicht angenommen werden, daſs der Wechſel, oder ein bloſser ohne alles Zuthun des ſetzenden Ich vorhandner Anſtoſs dem Ich die Aufgabe gebe, ſich zu begrenzen, weil das zu erklärende nicht in dem Erklärungsgrunde lag; es müſte demnach angenommen werden, daſs jener Anſtoſs nicht ohne Zuthun des Ich vorhanden wäre, ſondern daſs er eben auf die Thätigkeit deſſelben im Setzen ſeiner ſelbſt, geſchähe; daſs gleichſam ſeine weiter hinaus ſtrebende Thätigkeit in ſich ſelbſt zurükgetrieben, (reflektirt) würde, woraus denn die Selbſtbegrenzung, und aus ihr alles übrige, was gefordert worden, ſehr natürlich erfolgen würde.

Dadurch würde denn wirklich der Wechſel, und die Thätigkeit durcheinander beſtimmt und ſynthetiſch vereinigt, wie durch den Gang unſrer Unterſuchung gefordert wurde. Der (durch das ſetzende Ich nicht geſezte) Anſtoſs geſchieht auf das Ich, inſofern es thätig iſt,

und

und er ist demnach nur insofern ein Anstoss als es thätig ist, seine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt; keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoss. Hi wiederum wäre die Thätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoss; kein Anstoss, keine Selbstbestimmung. – Ferner, keine Selbstbestimmung, kein objektives, u. s. w.

Wir suchen uns mit dem höchstwichtigen, und End-Resultate, das wir hier gefunden haben, bekannter zu machen. Die Thätigkeit (des Ich) im Zusammenfassen Entgegengesezter, und das Zusammentreffen (an sich, und abstrahirt von der Thätigkeit des Ich) dieses Entgegengesezten sollen vereinigt, sie sollen Eins, und eben dasselbe seyn. — Der Hauptunterschied liegt im *Zusammenfassen* und *Zusammentreffen*; wir werden demnach am tiefsten in den Geist des aufgestellten Satzes eindringen, wenn wir über die Möglichkeit diese beiden zu vereinigen, nachdenken.

Wie das Zusammentreffen an sich unter der Bedingung eines Zusammenfassens stehe, und stehen müsse, läst sich leicht einsehen. Die Entgegengesezten an sich sind völlig entgegengesezt; sie haben gar nichts gemeinschaftliches; wenn das eine gesezt ist, kann das andre nicht gesezt seyn: Zusammentreffende sind sie nur, inwiefern die Grenze zwischen ihnen gesezt wird, und diese Grenze ist weder durch das Setzen des

einen

einen, noch durch das Setzen des andern gesezt; sie muss besonders gesezt werden. — Aber die Grenze ist denn auch weiter nichts, als das beiden gemeinschaftliche; mithin ihre Grenzen setzen — heisst, sie zusammenfassen, aber dieses Zusammenfassen beider ist auch nicht anders möglich, als durch das Setzen ihrer Grenze. Sie sind zusammentreffend lediglich unter Bedingung eines Zusammenfassens, für und durch das Zusammenfassende.

Das Zusammenfassen, oder, wie wir jezt bestimmter sagen können, das Setzen einer Grenze steht unter der Bedingung eines zusammentreffens, oder, da das in der Begrenzung thätige, laut obigem, selbst, und zwar bloss *als* thätiges, eins der Zusammentreffenden seyn soll, unter der Bedingung eines Anstosses auf die Thätigkeit desselben. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass die Thätigkeit desselben in das unbegrenzte, unbestimmte, und unbestimmbare d. i. in das unendliche hinausgehe. Gienge sie nicht in das unendliche hinaus, so würde aus einer Begrenzung desselben gar nicht folgen, dass ein Anstoss auf die Thätigkeit desselben geschehen sey; es könnte ja die durch seinen blossen Begriff gesezte Begrenzung seyn, (wie in einem Systeme angenommen werden müste, in welchem schlechthin ein endliches Ich aufgestellt würde). Es mögte dann wohl innerhalb der ihm durch seinen Begriff gesezten Schranken neue, Begrenzungen geben, die

auf

auf einen Anstoſs von auſſen ſchlieſsen lieſsen, und das müſte ſich anderwärts her beſtimmen laſsen. Aus der Begrenzung überhaupt aber, wie doch hier gefolgert werden ſoll, lieſse ſich ein ſolcher Schluſs gar nicht machen.

(Die Entgegengeſezten, von denen hier die Rede iſt, ſollen ſchlechthin entgegengeſezt ſeyn; es ſoll zwiſchen ihnen gar keinen Vereinigungspunkt geben. Alles Endliche aber iſt unter ſich nicht ſchlechthin entgegengeſezt; es iſt ſich gleich im Begriffe der Beſtimmbarkeit; es iſt durchgängig durcheinander beſtimmbar. Das iſt das allem Endlichen gemeinſchaftliche Merkmal. So iſt auch alles unendliche, inſofern es mehrere unendliche geben kann, ſich gleich im Begriffe der Unbeſtimmbarkeit. Mithin giebt es gar nichts gerade zu entgegengeſeztes, und in gar keinem Merkmahle ſich gleiches, als das Endliche, und das Unendliche, und dieſe müſsen mithin diejenigen Entgegengeſezten ſeyn, von welchen hier geredet iſt.)

Beides ſoll Eins, und eben daſſelbe ſeyn; das heiſst kurz: *keine Unendlichkeit*, *keine Begrenzung*; *keine Begrenzung*, *keine Unendlichkeit*; *Unendlichkeit und Begrenzung ſind in Einem und eben demſelben ſynthetiſchen Gliede vereinigt.* — Gienge die Thätigkeit des Ich nicht ins Unendliche, ſo könnte es dieſe ſeine Thätigkeit nicht ſelbſt begrenzen; es könnte keine Grenze derſelben ſetzen, wie es doch ſoll. Die Thätigkeit

keit des Ich besteht im unbeschränkten Sichsetzen; es geschieht gegen dieselbe ein Widerstand. Wiche sie diesem Widerstande, so würde diejenige Thätigkeit, welche über die Grenze des Widerstandes hinausliegt, völlig vernichtet, und aufgehoben; das Ich würde insofern überhaupt nicht setzen. Aber es soll allerdings auch über diese Linie hinaus setzen. Es soll sich beschränken, d. i. es soll insofern sich setzen, als sich nicht setzend; es soll in diesen Umfang die unbestimmte, unbegrenzte, unendliche Grenze setzen, (oben = B.) und wenn es dies soll, so muss es unendlich seyn. — Ferner, wenn das Ich sich nicht begrenzte, so wäre es nicht unendlich. — Das Ich ist nur das, als was es sich sezt. Es ist unendlich, heisst, es sezt sich unendlich: es *bestimmt* sich durch das Prädikat der Unendlichkeit: also es begrenzt sich selbst, (das Ich) als Substrat der Unendlichkeit; es unterscheidet sich selbst von seiner unendlichen Thätigkeit, (welches beides an sich Eins, und eben dasselbe ist); und so musste es sich verhalten, wenn das Ich unendlich seyn sollte. — Diese in's unendliche gehende Thätigkeit, die es von sich unterscheidet, soll *seine* Thätigkeit seyn; sie soll ihm zugeschrieben werden: mithin muss zugleich in einer und eben derselben ungetheilten und unzuunterscheidenden Handlung das Ich diese Thätigkeit auch wieder in sich aufnehmen, (A + B. durch A. bestimmen). Nimmt es sie aber in sich auf, so ist sie bestimmt, mithin

nicht unendlich: doch aber ſoll ſie unendlich ſeyn, und ſo muſs ſie auſſer dem Ich geſezt werden.

Dieſer Wechſel des Ich in und mit ſich ſelbſt, da es ſich endlich, und unendlich zugleich ſezt — ein Wechſel, der gleichſam in einem Widerſtreite mit ſich ſelbſt beſteht, und dadurch ſich ſelbſt reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jezt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen verſucht, jezt, zurückgetrieben, es wieder auſſer derſelben ſezt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen verſucht — iſt das Vermögen der *Einbildungskraft*.

Hierdurch wird nun vollkommen vereinigt Zuſammentreffen, und Zuſammenfaſſen. Das Zuſammentreffen, oder die Grenze iſt ſelbſt ein Produkt des Auffaſſenden im, und zum Auffaſſen, (abſolute Theſis der Einbildungskraft, die inſofern ſchlechthin produktiv iſt.) Inſofern das Ich, und dieſes Produkt ſeiner Thätigkeit entgegengeſezt werden, werden die Zuſammentreffenden ſelbſt entgegengeſezt, und es iſt in der Grenze keins von beiden geſezt; (Antitheſis der Einbildungskraft.) Inſofern aber beide wiederum vereinigt werden — jene produktive Thätigkeit dem Ich zugeſchrieben werden ſoll — werden die Begrenzenden ſelbſt in der Grenze zuſammengefaſst. (Syntheſis der Einbil-

bildungskraft; die in dieſem ihren antitheti-ſchen, und ſynthetiſchen Geſchäfte reproduktiv iſt, wie wir dies alles zu ſeiner Zeit deutlicher einſehen werden).

Die Entgegengeſezten ſollen zuſammengefaſst werden im Begriffe der bloſsen *Beſtimmbarkeit*; (nicht etwa dem der Beſtimmung). Das war ein Hauptmoment der geforderten Vereinigung; und wir haben auch über dieſes noch zu reflektiren; durch welche Reflexion das ſo eben geſagte vollkommen beſtimmt, und aufgeklärt werden wird. Wird nemlich die zwiſchen die Entgegengeſezten (deren eines das entgegenſetzende ſelbſt iſt, das andere aber ſeinem Daſeyn nach völlig auſſer dem Bewuſstſeyn liegt, und bloſs zum Behuf der nothwendigen Begrenzung geſezt wird) geſezte Grenze als feſte, fixirte, unwandelbare Grenze geſezt, ſo werden beide vereinigt durch *Beſtimmung*, nicht aber durch *Beſtimmbarkeit*: aber dann wäre auch die in dem Wechſel der Subſtantialität geforderte Totalität nicht erfüllt; (A + B wäre nur durch das beſtimmte A. nicht aber zugleich durch das unbeſtimmte B. beſtimmt.) Demnach muſs jene Grenze nicht als feſte Grenze angenommen werden. Und ſo iſt es denn auch allerdings, laut der ſo eben gegebnen Erörterung über das in dieſer Begrenzung thätige Vermögen der Einbildungskraft. Es ſezt, zum Behuf einer Beſtimmung des Subjekts eine unendliche Grenze, als Produkt ſeiner in's unendliche gehenden

henden Thätigkeit. Es verſucht dieſe Thätigkeit ſich zuzuſchreiben, (A + B. durch A. zu beſtimmen); thäte es dies wirklich, ſo iſt es nicht mehr *dieſe* Thätigkeit; ſie iſt, als in ein beſtimmtes Subjekt geſezt, ſelbſt beſtimmt, und alſo nicht unendlich; die Einbildungskraft wird daher zurückgetrieben wieder in's unendliche, (es wird ihr die Beſtimmung von A + B. durch B. aufgegeben.) Demnach iſt lediglich Beſtimmbarkeit, die auf dieſem Wege unerreichbare Idee der Beſtimmung, nicht aber Beſtimmung ſelbſt vorhanden. — Die Einbildungskraft ſezt überhaupt keine feſte Grenze, denn ſie hat ſelbſt keinen feſten Standpunkt; nur die Vernunft ſezt etwas feſtes, dadurch, daſs ſie erſt ſelbſt die Einbildungskraft fixirt. Die Einbildungskraft iſt ein Vermögen, das zwiſchen Beſtimmung, und Nicht-Beſtimmung, zwiſchen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte ſchwebt; und demnach wird durch ſie allerdings A + B. *zugleich* durch das beſtimmte A. und *zugleich* durch das unbeſtimmte B. beſtimmt, welches jene Syntheſis der Einbildungskraft ist, von der wir ſo eben redeten. — Ienes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Produkt; ſie bringt daſſelbe gleichſam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.

(Dieſes Schweben der Einbildungskraft zwiſchen unvereinbaren, dieſer Widerſtreit derſelben mit ſich ſelbſt iſt es, welcher, wie ſich

in

in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt: (Für die blosse reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit.) Lange, d. i. länger als einen Moment (ausser im Gefühl des Erhabnen, wo ein *Staunen*, ein Anhalten des Wechsels in der Zeit entsteht) hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel, (wodurch eine Reflexion entsteht) und bestimmt dieselbe, B. in das bestimmte A. (das Subjekt) aufzunehmen: aber nun muss das als bestimmt gesezte A. abermals durch ein unendliches B. begrenzt werden, mit welchem die Einbildungskraft gerade so verfährt wie oben; und so geht es fort, bis zur vollständigen Bestimmung der (hier theoretischen) Vernunft durch sich selbst, wo es weiter keines begrenzenden B außer der Vernunft in der Einbildungskraft bedarf, d. i. *bis zur Vorstellung des Vorstellenden.* Im praktischen Felde geht die Einbildungskraft fort in's unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist.

* * *

1) Ohne Unendlichkeit des Ich — ohne ein absolutes in das unbegrenzte, und unbegrenzbare hinaus gehendes Produktions-Vermögen desselben,

 ist

ist auch nicht einmal die Möglichkeit der Vorstellung zu erklären. Aus dem Postulate, dass eine Vorstellung seyn solle, welches enthalten ist in dem Satze: das Ich sezt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, ist nunmehr dieses absolute Produktionsvermögen synthetisch abgeleitet und erwiesen. Aber es läfst sich vorher sehen, dass im praktischen Theile unsrer Wissenschaft jenes Vermögen auf ein noch höheres werde zurükgeführt werden.

2) Alle Schwierigkeiten, die sich uns in den Weg stellten, sind befriedigend gehoben. Die Aufgabe war die, die entgegengesezten, Ich und Nicht-Ich zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden. — Das Nicht-Ich ist selbst ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts absolutes, und ausser dem Ich geseztes. Ein Ich, das sich sezt, *als* sich selbst setzend, oder ein *Subjekt* ist nicht möglich ohne ein auf die beschriebene Art hervorgebrachtes Objekt (die Bestimmung des Ich, seine Reflexion über sich selbst, als ein bestimmtes ist nur unter der Bedingung möglich, dass es sich selbst durch ein entgegengeseztes begrenze.) — Bloss die Frage, wie, und wodurch der für Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoss auf das Ich geschehe, ist hier nicht zu beantworten; denn sie liegt ausserhalb der Grenze des theoretischen Theils der Wissenschaftslehre.

3) Der an die Spitze der gesammten theoretischen Wissenschaftslehre gestellte Saz: *das Ich sezt sich*

als

als bestimmt durch das Nicht-Ich — ist vollkommen erschöpft, und alle Widersprüche, die in demselben lagen, gehoben. Das Ich kann sich nicht anders setzen, als, dass es durch das Nicht-Ich bestimmt sey. (Kein Objekt, kein Subjekt.) Insofern sezt es sich als bestimmt. Zugleich sezt es sich auch als bestimmend; weil das begrenzende im Nicht-Ich sein eignes Produkt ist, (kein Subjekt, kein Objekt.) — Nicht nur, die geforderte Wechselwirkung ist *möglich*, sondern auch das, was durch das aufgestellte Postulat gefordert wird, ist ohne eine solche Wechselwirkung gar nicht denkbar. Das was vorher bloss problematisch galt, hat jezt apodiktische Gewissheit. — Dadurch ist denn zugleich erwiesen, dass der theoretische Theil der Wissenschaftslehre vollkommen beschlossen ist; denn jede Wissenschaft ist beschlossen, deren Grundsaz erschöpft ist; der Grundsaz aber ist erschöpft, wenn man im Gange der Untersuchung auf denselben zurükkommt.

4) Soll der theoretische Theil der Wissenschaftslehre erschöpft seyn, so müssen alle zur Erklärung der Vorstellung nöthige Momente aufgestellt und begründet seyn; und wir haben demnach von nun an nichts weiter zu thun, als das bis jezt erwiesene anzuwenden, und zu verbinden.

Aber ehe wir diesen Weg antreten, ist es nüzlich, und von wichtigen Folgen für die voll-

kommne Einsicht in die gesammte Wissenschaftslehre, über ihn selbst zu reflektiren.

5) Unsere Aufgabe war, zu untersuchen, ob, und mit welchen Bestimmungen der problematisch aufgestellte Saz: Das Ich sezt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, denkbar wäre. Wir haben es mit allen möglichen durch eine systematische Deduktion erschöpften Bestimmungen desselben versucht; haben durch Absonderung des unstatthaften und undenkbaren das denkbare in einen immer engeren Zirkel gebracht, und so Schritt vor Schritt uns der Wahrheit immer mehr genähert, bis wir endlich die einzige mögliche Art zu denken, was gedacht werden soll, aufgefunden. Ist nun jener Saz überhaupt d. i. ohne die besondern Bestimmungen, die er jezt erhalten hat, wahr — dass er es sey, ist ein auf den höchsten Grundsätzen beruhendes Postulat — ist er, kraft der gegenwärtigen Deduktion, nur auf diese *eine* Art wahr: so ist das aufgestellte zugleich *ein ursprünglich in unserm Geiste vorkommendes Faktum.* — Ich mache mich deutlicher. Alle im Verlauf unsrer Untersuchung aufgestellten Denkmöglichkeiten, die wir uns dachten, die wir uns mit Bewusstseyn unsers Denkens derselben dachten, waren auch Fakta unsers Bewusstseyns, inwiefern wir philosophirten; aber es waren durch die Spontaneität unsers Reflexionsvermögens nach den Regeln der Reflexion *künstlich* hervorgebrachte Fakta. Die jezt aufgestellte, nach Absonderung alles erwiesen falschen, einig übrigbleibende Denkmöglichkeit, ist

ist zuförderst auch ein solches durch Spontaneität künstlich hervorgebrachtes Faktum; es ist dies, insofern es vermittelst der Reflexion zum Bewusstseyn (des Philosophen) erhoben worden ist; oder noch eigentlicher, das *Bewusstseyn* jenes Faktums ist ein durch Kunst hervorgebrachtes Faktum. Nun soll aber der unsrer Untersuchung an die Spitze gestellte Saz wahr seyn, d. i. es soll ihm in unserm Geiste etwas korrespondiren; und er soll nur auf die *eine* aufgestellte Art wahr seyn können, mithin muss unserm Gedanken von dieser Art etwas in unserm Geiste ursprünglich, unabhängig von unsrer Reflexion vorhandnes, entsprechen; und in diesem höhern Sinne des Worts nenne ich das aufgestellte ein Faktum, in welchem es die übrigen angeführten Denkmöglichkeiten nicht sind. (Z. B. die realistische Hypothese, dass etwa der Stoff der Vorstellung von aussen her gegeben seyn möchte, kam im Verlaufe unsrer Untersuchung allerdings vor; sie musste gedacht werden, und der Gedanke derselben war ein Faktum des reflektirenden Bewusstseyns; aber wir fanden bey näherer Untersuchung, dass eine solche Hypothese dem aufgestellten Grundsatze widerspräche, weil dasjenige, dem ein Stoff von aussen gegeben würde, gar kein Ich seyn würde, wie es doch laut der Forderung seyn soll, sondern ein Nicht-Ich; dass mithin einem solchen Gedanken gar nichts ausser ihm korrespondiren könne, dass er völlig leer, und als Gedanke eines transscendenten, nicht aber transscendentalen Systems zu verwerfen sey.)

Noch ist im Vorbeigehen das mit anzumerken, dass in einer Wissenschaftslehre allerdings Fakta aufgestellt werden, wodurch sich dieselbe als System eines reellen Denkens von aller leeren Formular Philosophie unterscheidet; dass es aber in ihr nicht erlaubt sey, etwas als Faktum geradezu zu postuliren, sondern dass der Beweiss geführt werden müsse, *dass* etwas ein Faktum sey, wie er in gegenwärtigem Falle geführt worden ist. Berufung auf Fakta, die innerhalb des Umfangs des gemeinen, durch keine philosophische Reflexion geleiteten Bewusstseyns liegen, bringt, wenn man nur konsequent ist, und die Resultate, die herauskommen sollen, nicht schon vor sich liegen hat, nichts hervor, als eine täuschende Popular-Philosophie, die keine Philosophie ist. Sollen aber die aufgestellten Fakta ausserhalb jenes Umfangs liegen, so muss man ja wohl wissen, wie man zu der Ueberzeugung gelangt ist, dass sie als Fakta vorhanden; und man muss ja wohl diese Ueberzeugung mittheilen können, und eine solche Mittheilung jener Ueberzeugung ist ja wohl der Beweiss, *dass* jene Fakta Fakta sind.

6) Aller Erwartung nach muss jenes Faktum Folgen in unserm Bewusstseyn haben: Soll es ein Faktum im Bewusstseyn eines *Ich* seyn, so muss zuförderst das Ich dasselbe *als* in seinem Bewusstseyn vorhanden, setzen; und da dies seine Schwierigkeiten haben, nur auf eine gewisse Art möglich seyn dürfte, so läst sich vielleicht die Art, wie es dasselbe in sich sezt, aufzeigen. — Um es deutlicher aus-

auszudrücken — das Ich muſs ſich jenes Faktum erklären; aber es kann daſſelbe ſich nicht anders erklären, als nach den Geſetzen ſeines Weſens, welches die gleichen Geſetze ſind, nach denen auch unſre bisherige Reflexion angeſtellt worden. Dieſe Art des Ich, jenes Faktum in ſich zu bearbeiten, zu modificiren, zu beſtimmen, ſein ganzes Verfahren mit demſelben, ist von nun an der Gegenſtand unſrer philoſophiſchen Reflexion. — Es ist klar, daſs von dieſem Punkte an dieſe ganze Reflexion auf einer ganz andern Stufe ſtehe, und eine ganz andere Bedeutung habe.

7) Die vorhergehende Reihe der Reflexion, und die künftige ſind zuförderſt unterſchieden ihrem Gegenſtande nach. In der bisherigen wurde reflektirt über Denkmöglichkeiten. Die Spontaneität des menſchlichen Geiſtes war es, welche den Gegenſtand der Reflexion ſowohl, — eben jene Denkmöglichkeiten, jedoch nach den Regeln eines erſchöpfenden ſynthetiſchen Syſtems, — als die Form der Reflexion, die Handlung des Reflektirens ſelbſt, hervorbrachte. Es fand ſich, daſs das, worüber ſie reflektirte, zwar etwas reelles in ſich enthielt, das aber mit leerem Zuſaz vermiſcht war, der allmählich abgeſondert werden muſste, bis das für unſre Abſicht, d. i. für die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre, hinlänglich wahre, allein übrig blieb. — In der künftigen Reflexionsreihe wird reflektirt über Fakta; der Gegenſtand dieſer Reflexion iſt ſelbſt eine Reflexion; nemlich die Reflexion des menſchlichen Geiſtes

über

über das in ihm nachgewiesne Datum: (das freilich blofs als Gegenftand diefer Reflexion des Gemüths über daffelbe ein Datum genannt werden darf, denn aufferdem ift es ein Faktum). Mithin wird in der künftigen Reflexionsreihe der Gegenftand der Reflexion nicht erft durch die gleiche Reflexion felbft *hervorgebracht*, fondern blofs *zum Bewufstfeyn erhoben.* — Es geht daraus zugleich hervor, dafs wir es von nun an nicht mehr mit blofsen Hypothefen zu thun haben, in denen der wenige wahre Gehalt von dem leeren Zufatze erft gefchieden werden mufs; fondern dafs allem, was von nun an aufgeftellt wird, mit völligem Rechte Realität zuzufchreiben fey. — Die Wiffenfchaftslehre foll feyn eine pragmatifche Gefchichte des menfchlichen Geiftes. Bis jezt haben wir gearbeitet, um nur erft einen Eingang in diefelbe zu gewinnen; um nur erft ein unbezweifeltes Faktum aufweifen zu können. Wir haben diefes Faktum; und von nun an darf unfre, freilich nicht blinde fondern experimentirende Wahrnehmung, ruhig dem Gange der Begebenheiten nachgehen.

8) Beide Reihen der Reflexion find verfchieden ihrer Richtung nach. — Man abftrahire vorläufig gänzlich von der künftlichen philofophifchen Reflexion, und bleibe blofs bei der urfprünglich nothwendigen Reflexion ftehen, die der menfchliche Geift über jenes Faktum anftellen foll (und welche von nun an der Gegenftand einer höhern philofophifchen Reflexion feyn wird). Es ift klar,

klar, daſs derſelbe menſchliche Geiſt nach keinen andern Geſetzen über das gegebne Faktum reflektiren könne, als nach denjenigen, nach welchen es gefunden ist, mithin nach denjenigen, nach denen unſre bisherige Reflexion ſich gerichtet hat. Dieſe Reflexion ging aus vom Satze: das Ich ſezt ſich, als beſtimmt durch das Nicht-Ich, und beſchrieb ihren Weg bis zum Faktum; die gegenwärtige natürliche, und als nothwendiges Faktum aufzuſtellende Reflexion geht aus von dem Faktum, und, da die Anwendung der aufgeſtellten Grundſätze nicht eher beſchloſſen ſeyn kann, bis jener Saz ſelbſt als Faktum ſich bewähre, (bis das Ich ſich ſetze, *als* ſich ſetzend beſtimmt durch das Nicht-Ich) muſs ſie fortgehen bis zum Satze. Mithin beſchreibt ſie den ganzen Weg, den jene beſchrieben hat, aber *in umgekehrter Richtung*; und die philoſophiſche Reflexion, die jener bloſs folgen kann, aber ihr kein Geſez geben darf, nimmt nothwendig die gleiche Richtung.

9) Nimmt von jezt an die Reflexion die umgekehrte Richtung, ſo ist das aufgeſtellte Faktum zugleich der Punkt der Rükkehr für die Reflexion; es iſt der Punkt, in welchem zwei ganz verſchiedne Reihen verknüpft ſind, und in welchem das Ende der einen ſich an den Anfang der zweiten anſchlieſst. In ihm muſs demnach der Unterſcheidungsgrund der bisherigen Folgerungsart von der nunmehro gültigen liegen. — Das Verfahren war ſynthetiſch, und bleibt es durchgängig: das auf-

ge-

gestellte Faktum ist selbst eine Synthesis. In dieser Synthesis sind zuförderst vereinigt zwei entgegengesezte aus der erstern Reihe; welches demnach das Verhältniss dieser Synthesis zur ersten Reihe wäre. — In der gleichen Synthesis müssen nun auch liegen zwei entgegengesezte für die zweite Reihe der Reflexion zu einer möglichen Analyse, und daraus erfolgenden Synthesis. Da in der Synthesis nicht mehr als zwei entgegengesezte vereinigt seyn können; so müssen die in ihr als Ende der ersten Reihe vereinigten eben dieselben seyn, die zum Behuf des Anfangs einer zweiten Reihe wieder getrennt werden sollen. Aber wenn dies sich ganz so verhält, so ist diese zweite Reihe gar keine zweite; es ist die bloss umgekehrte erste, und unser Verfahren ist ein bloss wiederholendes Auflösen, welches zu nichts dient, unsre Kenntniss um nichts vermehrt, und uns um keinen Schritt weiter bringt. Mithin müssen die Glieder der zweiten Reihe, insofern sie das sind, von denen der ersten Reihe, wenn es auch die gleichen sind, doch in irgend etwas verschieden seyn; und diese Verschiedenheit können sie bloss und lediglich vermittelst der Synthesis, und gleichsam im Durchgehen durch dieselbe erhalten haben. — Es ist der Mühe werth, und verbreitet das hellste Licht, über den wichtigsten, und charakteristischen Punkt des gegenwärtigen Systems, diese Verschiedenheit der entgegengesezten Glieder, insofern sie Glieder der ersten, oder der zweiten Reihe sind, recht kennen zu lernen.

10)

10) Die entgegengesezten sind in beiden Fällen ein subjektives und ein objektives; aber sie sind als solche, *vor* der Synthesis, und *nach* ihr auf eine sehr verschiedne Art im menschlichen Gemüthe. *Vor* der Synthesis sind sie blos entgegengesezte, und nichts weiter; das eine ist, was das andre nicht ist, und das andre, was das eine nicht ist; sie bezeichnen ein bloßes Verhältniss, und weiter nichts. Sie sind etwas negatives, und schlechthin nichts positives (gerade wie im obigen Beispiele Licht, und Finsterniss in Z. wenn dasselbe als bloss *gedachte* Grenze betrachtet wird.) Sie sind ein bloßer Gedanke ohne alle Realität; noch dazu der Gedanke einer bloßen Relation. — So wie eins eintritt, ist das andre vernichtet; aber da dieses eine bloss unter dem Prädikate des Gegentheils vom andern eintreten kann, mithin mit seinem Begriffe der Begriff des andern zugleich eintritt, und es vernichtet, kann selbst dieses eine nicht eintreten. Mithin ist gar Nichts vorhanden, und es kann Nichts vorhanden seyn; unser Bewusstseyn wird nicht gefüllt, und es ist in ihm absolut Nichts vorhanden. (Allerdings hätten wir auch alle bisherige Untersuchungen ohne eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloss entgegengesezten ein Substrat unterschob, gar nicht vornehmen können; wir hätten über sie nicht denken können, denn sie waren absolut Nichts, und über Nichts kann man nicht reflektiren. Diese Täuschung war nicht abzuhalten, und sollte nicht abgehalten werden; ihr Produkt sollte nur von der Summe unser-

ter Folgerungen abgerechnet, und ausgeschlossen werden, wie wirklich geschehen ist.) *Nach* der Synthesis sind sie etwas, das sich im Bewusstseyn auffassen, und festhalten läst, und welches gleichsam dasselbe füllt. (Sie sind *für die Reflexion*, mit Vergünstigung, und Erlaubnis der Reflexion, was sie vorher freilich auch, aber unvermerkt, und mit stetem Einspruch derselben waren.) Gerade wie oben Licht, und Finsternis in Z. als der *durch die Einbildungskraft zu einem Momente ausgedehnten* Grenze allerdings etwas waren, das sich nicht absolut vernichtete.

Diese Verwandlung geht mit ihnen vor, gleichsam indem sie durch die Synthesis hindurch gehen, und es muss gezeigt werden, wie, und auf welche Art die Synthesis ihnen etwas mittheilen könne, das sie vorher nicht hatten. — Das Vermögen der Synthesis hat die Aufgabe die entgegengesezten zu vereinigen, als Eins zu *denken*, (denn die Forderung ergeht zunächst, gerade wie vorher immer, an das Denkvermögen.) Dies vermag sie nun nicht; dennoch aber ist die Aufgabe da; und es entsteht daher ein Streit zwischen dem Unvermögen, und der Forderung. In diesem Streite verweilt der Geist, schwebt zwischen beiden; schwebt zwischen der Forderung, und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest, oder, was das gleiche heisst, macht sie zu solchen, die zugleich aufgefasst, und festgehalten werden können — giebt dadurch, dass

er sie berührt, und wieder von ihnen zurükgetrieben wird, und wieder berührt, ihnen im *Verhältniſs auf sich* einen gewissen Gehalt, und eine gewisse Ausdehnung (die zu seiner Zeit als Mannigfaltiges in der Zeit, und im Raume sich zeigen wird.) Dieser Zustand heiſst der Zustand des *Anschauens*. Das in ihm thätige Vermögen ist schon oben produktive Einbildungskraft genannt worden.

11) Wir sehen, daſs gerade derjenige Umstand, welcher die Möglichkeit einer Theorie des menschlichen Wissens zu vernichten drohte, hier die einzige Bedingung wird, unter der wir eine solche Theorie aufstellen können. Wir sahen nicht ab, wie wir jemals absolut entgegengesezte sollten vereinigen können; hier sehen wir, daſs eine Erklärung der Begebenheiten in unserm Geiste überhaupt gar nicht möglich seyn würde ohne absolut entgegengesezte; da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die produktive Einbildungskraft, gar nicht möglich seyn würde, wenn nicht absolut entgegengesezte, nicht zu vereinigende, dem Auffassungsvermögen des Ich völlig unangemessene, vorkämen. Und dies dient denn zugleich zum einleuchtenden Beweise, daſs unser System richtig ist, und daſs es das zu erklärende erschöpfend erklärt. Das vorausgesezte läſst sich nur durch das gefundne, und das gefundne läſst sich nur durch das vorausgesezte erklären. Eben aus dem absoluten Entgegengeseztseyn erfolgt der ganze Mechanismus des

menſchlichen Geiſtes; und dieſer ganze Mechanismus läſst ſich nicht anders erklären, als durch ein abſolutes Entgegengeſeztſeyn.

12. Zugleich wird hier völliges Licht über eine ſchon oben geſchehene, aber noch nicht völlig aufgeklärte Aeuſſerung verbreitet; wie nemlich Idealität, und Realität Eins, und eben Daſſelbe ſeyn können; wie beide nur durch die verſchiedne Art ſie anzuſehen, verſchieden ſeyen, und von dem einen auf das andre ſich folgern laſſe. — Die abſolut entgegengeſezten (das endliche ſubjektive, und das unendliche objektive) ſind vor der Syntheſis etwas bloſs gedachtes, und, wie wir das Wort hier immer genommen haben, ideales. So wie ſie durch das Denkvermögen vereinigt werden ſollen, und nicht können, bekommen ſie durch das Schweben des Gemüths, welches in dieſer Funktion Einbildungskraft genennt wird, Realität, weil ſie dadurch anſchaubar werden: d. i. ſie bekommen Realität überhaupt; denn es giebt keine andre Realität, als die vermittelſt der Anſchauung, und kann keine andre geben. So wie man von dieſer Anſchauung wieder abſtrahirt, welches man für das bloſse Denkvermögen, nicht aber für das Bewuſstſeyn überhaupt (S. 191.) allerdings kann, wird jene Realität wieder etwas bloſs Ideales; ſie hat bloſs ein, vermöge der Geſetze des Vorſtellungsvermögens, entſtandnes Seyn.

13) Es wird demnach hier gelehrt, daſs alle Realität — es verſteht ſich *für uns*, wie es denn in einem Syſtem der Transcendental-Philoſophie nicht anders verſtanden werden ſoll — bloſs durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der gröſten Denker unſers Zeitalters, der, ſo viel ich einſehe, das gleiche lehrt, nennt dies eine *Täuſchung* durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuſchung muſs ſich Wahrheit entgegenſetzen, jede Täuſchung muſs ſich vermeiden laſſen. Wenn denn nun aber erwieſen wird, wie es im gegenwärtigen Syſteme erwieſen werden ſoll, daſs auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unſers Bewuſstſeyns, unſers Lebens, unſers Seyns für uns, d. h. unſers Seyns, als Ich, ſich gründet, ſo kann dieſelbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abſtrahiren ſollen, welches ſich widerſpricht, da das abſtrahierende unmöglich von ſich ſelbſt abſtrahieren kann; mithin täuſcht ſie nicht, ſondern ſie giebt Wahrheit, und die einzige mögliche Wahrheit. Annehmen, daſs ſie täuſche, heiſst einen Skeptizismus begründen, der das eigene Seyn bezweifeln lehrt.

Deduktion der Vorſtellung.

I) Wir ſetzen uns zuförderſt recht feſt auf dem Punkte, bei welchem wir angekommen waren.

Auf die ins unendliche hinaus gehende Thätigkeit des Ich, in welcher eben darum, weil ſie in's un-

unendlche hinaus geht, nichts unterschieden werden kann, geschieht ein Anstoss; und die Thätigkeit, die dabei keinesweges vernichtet werden soll, wird reflektirt, nach innen getrieben; sie bekommt die gerad' umgekehrte Richtung.

Man stelle sich die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit vor unter dem Bilde einer geraden Linie, die von A aus durch B nach C u. s. w. geht. Sie könnte angestossen werden innerhalb C oder über C hinaus; aber man nehme an, dass sie eben in C angestossen werde; und davon liegt nach dem obigen der Grund nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich.

Unter der gesezten Bedingung wird die von A nach C gehende Richtung der Thätigkeit des Ich reflektirt von C nach A.

Aber auf das Ich kann, so gewiss es nur ein Ich seyn soll, gar keine Einwirkung geschehen, ohne dass dasselbe zurükwirke. Im Ich lässt sich nichts aufheben, mithin auch die Richtung seiner Thätigkeit nicht. Mithin muss die nach A reflektirte Thätigkeit, *insofern sie reflektirt ist*, *zugleich* zurükwirken bis C.

Und so erhalten wir zwischen A und C eine doppelte mit sich selbst streitende Richtung der Thätigkeit des Ich; in welcher sich die von C nach A als ein Leiden, und die von A nach C als blosse Thätigkeit ansehen lässt; welche beide ein und eben derselbe Zustand des Ich sind.

Dieser

Dieser Zustand, in welchem völlig entgegengesezte Richtungen vereinigt werden, ist eben die Thätigkeit der Einbildungskraft; und wir haben jezt ganz bestimmt das, was wir oben suchten, eine Thätigkeit, die nur durch ein Leiden und ein Leiden, das nur durch eine Thätigkeit möglich ist. — Die zwischen A und C liegende Thätigkeit des Ich ist eine *widerstehende* Thätigkeit, aber eine solche ist nicht möglich ohne ein Reflektirtseyn seiner Thätigkeit; denn alles Widerstehen sezt etwas voraus, dem widerstanden wird: sie ist ein Leiden insofern die ursprüngliche Richtung der Thätigkeit des Ich reflektirt wird: aber es kann keine Richtung reflektirt werden, welche nicht als diese Richtung, und zwar in allen Punkten derselben, vorhanden ist. Beide Richtungen, die nach A und die nach C müssen zugleich seyn, und eben dass sie zugleich sind, lös't die obige Aufgabe.

Der Zustand des Ich, insofern seine Thätigkeit zwischen A und C liegt, ist ein Anschauen; denn Anschauen ist eine Thätigkeit, die nicht ohne ein Leiden, und ein Leiden, das nicht ohne eine Thätigkeit möglich ist. — Das Anschauen ist jezt, aber bloss als solches, bestimmt für die philosophische Reflexion; aber noch völlig unbestimmt in Absicht des Subjekts, als Accidens des Ich, denn dann müste sich dasselbe von andern Bestimmungen des Ich unterscheiden lassen, was bis jezt noch nicht möglich ist; und eben so unbestimmt in Absicht des Objekts, denn dann müste ein angeschautes als solches sich unterscheiden las-

 sen

ſen von einem nicht angeſchauten, welches bis jezt gleichfals unmöglich iſt.

(Es iſt klar, daſs die ihrer erſten urſprünglichen Richtung zurükgegebne Thätigkeit des Ich auch über C hinausgehe. Inſofern ſie aber über C hinausgeht, iſt ſie nicht widerſtrebend, weil über C hinaus der Anſtoſs nicht liegt, mithin auch nicht anſchauend. Alſo iſt in C die Anſchauung begränzt, und das angeſchaute begränzt. Die über C hinausgehende Thätigkeit iſt keine Anſchauung, und das Objekt derſelben kein angeſchautes. Was beides ſeyn möge, werden wir zu ſeiner Zeit ſehen. Hier wollten wir bloſs bemerkbar machen, daſs wir etwas liegen laſſen, was wir einſt wieder aufnehmen wollen.)

II) Das Ich ſoll anſchauen; ſoll nun das anſchauende nur wirklich ein Ich ſeyn, ſo heiſst dies ſoviel, als: *das Ich ſoll ſich ſetzen, als anſchauend;* denn nichts kommt dem Ich zu, als inſofern es ſich daſſelbe zuſchreibt.

Das Ich ſezt ſich, als anſchauend, heiſst zuförderſt: es ſezt in der Anſchauung ſich als *thätig*. Was es noch weiter heiſsen möge, wird in der Unterſuchung ſich von ſelbſt ergeben. Inſofern es ſich nun in der Anſchauung thätig ſezt, ſezt es ſich ſelbſt etwas entgegen, das in derſelben nicht thätig, ſondern leidend iſt.

Um in dieſer Unterſuchung uns zu orientiren, haben wir uns nur an das zu erinnern, was über

den

den Wechſel im Begriffe der Subſtantialität oben geſagt iſt. Beides entgegengeſezte, die Thätigkeit, und das Leiden ſollen ſich nicht vernichten, und aufheben, ſie ſollen neben einander beſtehen: ſie ſollen ſich bloſs gegenſeitig ausſchlieſsen.

Es iſt klar, daſs dem anſchauenden, als thätigem, entgegengeſezt werden müſſe ein angeſchautes. Es fragt ſich nur, wie und auf welche Art ein ſolches angeſchaute geſezt werden möge.

Ein angeſchautes, das dem Ich, dem inſofern anſchauenden Ich, entgegengeſezt werden ſoll, iſt nothwendig ein Nicht-Ich; und hieraus folgt zuförderſt, daſs eine ein ſolches angeſchaute ſetzende Handlung des Ich *keine Reflexion*, keine nach innen, ſondern eine nach auſſen gehende Thätigkeit, alſo, ſoviel wir bis jezt einſehen können, eine Produktion ſey. Das angeſchaute, als ſolches, wird produciert.

Ferner iſt klar, daſs das Ich ſeiner Thätigkeit in dieſer Produktion des angeſchauten, als eines ſolchen, ſich nicht bewuſst ſeyn könne, darum, weil ſie nicht reflektirt, dem Ich nicht zugeſchrieben wird. (Nur in der philoſophiſchen Reflexion, die wir jezt anſtellen, und die wir immer ſorgfältig von der gemeinen nothwendigen zu unterſcheiden haben, wird ſie dem Ich beigemeſſen.)

Das producirende Vermögen iſt immer die Einbildungskraft; alſo jenes Setzen des angeſchauten geſchieht durch die Einbildungskraft, und iſt ſelbſt ein Anſchauen.

 Dieſe

Diese Anschauung nun soll einer Thätigkeit in der Anschauung, die das Ich sich selbst zuschreibt, entgegengesezt seyn. Es sollen zugleich in einer und eben derselben Handlung vorhanden seyn eine Thätigkeit des Anschauens, die das Ich vermittelst einer Reflexion sich zuschreibt, und eine andere, die es sich nicht zuschreibt. Die leztere ist ein blosses Anschauen; die erstere soll es auch seyn; aber sie soll reflektirt werden. Es ist die Frage, wie dies geschehe, und was daraus erfolge.

Das Anschauen als Thätigkeit hat die Richtung nach C, ist aber lediglich insofern ein Anschauen, als sie der entgegengesezten Richtung nach A widerstrebt. Widerstrebt sie nicht, so ist sie kein Anschauen mehr, sondern eine Thätigkeit schlechthin.

Eine solche Thätigkeit des Anschauens soll reflektirt werden, d. i. die nach C hin gehende Thätigkeit des Ich (welches immer eine und eben dieselbe Thätigkeit ist) soll, und zwar *als* einer entgegengesezten Richtung widerstrebend (denn sonst wäre es nicht *diese* Thätigkeit, nicht die Thätigkeit des Anschauens) nach A gelenkt werden.

Die Schwierigkeit hierbei ist folgende: Die Thätigkeit des Ich ist durch den Anstoss von aussen schon einmal nach A reflektirt, und jezt soll sie, und zwar durch absolute Spontaneität (denn das Ich soll sich setzen, als anschauend, schlechthin,

hin, weil es ein Ich ist) abermals nach der gleichen Richtung reflektirt werden. Werden nun diese beidesmaligen Richtungen nicht unterschieden; so wird gar keine Anschauung reflektirt, sondern es wird bloss zu wiederholten mahlen auf eine und eben dieselbe Art angeschaut, denn die Thätigkeit ist die gleiche; es ist eine und eben dieselbe Thätigkeit des Ich; und die Richtung ist die gleiche von C nach A. Sie müssen demnach, wenn die geforderte Reflexion möglich seyn soll, unterschieden werden können; und wir haben, ehe wir weiter gehen können, die Aufgabe zu lösen, wie, und wodurch sie unterschieden werden.

III) Wir bestimmen diese Aufgabe näher. — Es läfst sich schon vor der Untersuchung vorher ohngefähr einsehen, wie die erstere Richtung der Thätigkeit des Ich nach A von der zweiten gleichen Richtung unterschieden werden möge. Die erstere nemlich ist durch einen blossen Anstoss von aussen; die zweite wird durch absolute Spontaneität reflektirt. Dies können wir nun wohl von der Stufe unsrer philosophischen Reflexion aus, auf welche wir uns vom Anfange der Untersuchung an willkührlich gestellt haben, erblicken; aber es ist die Aufgabe, eben dies für die Möglichkeit aller philosophischen Reflexion vorausgesezte zu erweisen. Es ist die Frage, wie der menschliche Geist ursprünglich zu jener Unterscheidung zwischen einer Reflexion der Thätigkeit von aussen, und einer andern von innen

komme. Diese Unterscheidung ist es, die als Faktum abgeleitet, und eben durch diese Ableitung erwiesen werden soll.

Das Ich soll durch das Prädikat eines anschauenden bestimmt, und dadurch von dem angeschauten unterschieden werden. Dies war die Forderung, von welcher wir ausgingen, und wir konnten von keiner andern ausgehen. Das Ich, als Subjekt der Anschauung, soll dem Objekte derselben entgegengesezt, und dadurch zu allererst vom Nicht Ich unterschieden werden. Es ist klar, dass wir in dieser Unterscheidung keinen festen Punkt haben, sondern uns in einem ewigen Zirkel herumdrehen, wenn nicht erst die Anschauung an sich, und als solche, fixirt ist. Erst dann lässt das Verhältniss des Ich sowohl, als des Nicht-Ich zu ihr sich bestimmen. Die Möglichkeit, die oben gegebne Aufgabe zu lösen, hängt demnach von der Möglichkeit ab, die Anschauung selbst, und als solche, zu fixiren.

Diese leztere Aufgabe ist gleich der so eben aufgestellten, die erstere Richtung nach A von der zweiten unterscheidbar zu machen; und eine wird durch die andere gelös't. Ist die Anschauung selbst einmal fixirt, so ist in ihr die erstere Reflexion nach A schon enthalten; und ohne Furcht vor der Verwechselung, und dem gegenseitigen Aufheben kann nun, nicht eben die erste Richtung nach A, aber die Anschauung überhaupt, nach A reflektirt werden.

Die

Die Anschauung, als solche soll fixirt werden, um als Eins, und eben dasselbe aufgefaſst werden zu können. Aber das Anschauen als solches ist gar nichts fixirtes, sondern es ist ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen. Dasselbe soll fixirt werden, heiſst: die Einbildungskraft soll nicht länger schweben, wodurch die Anschauung völlig vernichtet, und aufgehoben würde. Das aber soll nicht geschehen; mithin muſs wenigstens das Produkt des Zustandes in der Anschauung, die Spur der entgegengesezten Richtungen, welche keine von beiden, sondern etwas aus beiden zusammengeseztes ist, bleiben.

Zu einem solchen Fixiren der Anschauung, die erst dadurch eine Anschauung wird, gehört dreierlei. Zuförderst die Handlung des Fixirens oder Festsetzens. Das ganze Fixiren geschieht zum Behuf der Reflexion durch Spontaneität, es geschieht durch diese Spontaneität der Reflexion selbst, wie sich sogleich zeigen wird; mithin kommt die Handlung des Fixirens zu, dem schlechthin setzenden Vermögen im Ich, oder der Vernunft. — Dann, das bestimmte, oder bestimmt werdende; — und das ist bekanntermaaſsen die Einbilnungskraft, deren Thätigkeit eine Grenze gesezt wird. — Zulezt das durch die Bestimmung entstandne; — das Produkt der Einbildungskraft in ihrem Schweben. Es ist klar, daſs wenn das geforderte Festhalten möglich seyn solle, es ein Vermögen dieses Festhaltens geben müsse;

und ein ſolches Vermögen iſt weder die beſtimmende Vernunft, noch die producierende Einbildungskraft, mithin iſt es ein Mittelvermögen zwiſchen beiden. Es iſt das Vermögen worin ein wandelbares *beſteht*, gleichſam *verſtändigt* wird, und heiſst daher mit Recht der *Verſtand*. — Der Verſtand iſt Verſtand, blos inſofern etwas in ihm fixirt iſt; und alles, was fixirt iſt, iſt blos im Verſtande fixirt. Der Verſtand läſst ſich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objekten verſehne Vernunft beſchreiben. — Der Verſtand iſt ein ruhendes unthätiges Vermögen des Gemüths, der bloſse Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft beſtimmten, und weiter zu beſtimmenden; was man auch von Zeit zu Zeit über die Handlungen deſſelben erzählt haben mag.

(Nur im Verſtande *iſt* Realität; er iſt das Vermögen des *Wirklichen*; in ihm erſt wird das Ideale zum Realen: [daher drückt *verſtehen* auch eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unſer Zuthun von auſsen kommen ſoll]. Die Einbildungskraft produciert Realität; aber es *iſt* in ihr keine Realität; erſt durch die Auffaſſung und das Begreifen im Verſtande wird ihr Produkt etwas Reales. — Demjenigen, deſſen wir uns als eines Produktes der Einbildungskraft bewuſst ſind, ſchreiben wir nicht Realität zu; wohl aber dem, was wir im Verſtande, dem wir gar kein Vermögen der Produktion, ſondern blos des Aufbehaltens

tens zuschreiben, als enthalten antreffen. — Es wird sich zeigen, daſs man in der Reflexion, vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne, und in diesem denn allerdings etwas der Reflexion *gegebnes*, als einen Stoff der Vorstellung, antreffe; der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommen, sich nicht bewuſst werde. Daher unsre feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge ausser uns, und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewuſst werden. Würden wir in der gemeinen Reflexion uns bewuſst, wie wir in der philosophischen uns dessen allerdings bewuſst werden können, daſs sie erst durch die Einbildungskraft in den Verstand kommen, so würden wir wieder alles für Täuschung erklären wollen, und würden durch das leztere eben so Unrecht haben, als durch das erstere).

IV) Wir nehmen den Faden unsers Raisonnements wieder auf, wo wir ihn, weil es unmöglich war ihn weiter zu verfolgen, fallen liessen.

Das Ich reflektirt seine in der Anschauung nach C gehende Thätigkeit. Als widerstehend einer entgegengesezten von C nach A gehenden Richtung, kann sie nicht reflektirt werden, aus dem oben angeführten Grunde. Dennoch kann sie auch nicht als eine überhaupt nach aussen gehende Thätigkeit reflektirt werden, denn dann wäre es die ganze unendliche Thätigkeit des Ich, welche nicht reflektirt werden kann; aber nicht die

in der Anſchauung vorkommende, deren Reflexion doch gefordert worden iſt. Mithin muſs ſie reflektirt werden als bis C gehende, als in C begränzte und beſtimmte Thätigkeit; welches das erſte wäre.

In C wird demnach die anſchauende Thätigkeit des Ich durch die abſolute in der Reflexion handelnde Thätigkeit begränzt. — Da aber dieſe Thätigkeit blos reflektirend, nicht aber (auſser in unſrer gegenwärtigen philoſophiſchen Reflexion) ſelbſt reflektirt iſt, ſo wird die Begrenzung in C dem Ich entgegengeſezt, und dem Nicht-Ich zugeſchrieben. Ueber C in die Unendlichkeit hinaus wird ein beſtimmtes Produkt der abſolut-producierenden Einbildungskraft durch eine dunkle, nicht reflektirte und nicht zum beſtimmten Bewuſstſeyn kommende Anſchauung geſezt, welches das Vermögen der reflektirten Anſchauung begrenzt; gerade nach der Regel, und aus dem Grunde, aus welchem das erſte unbeſtimmte Produkt überhaupt geſezt wurde. Welches das zweite wäre. — Dieſes Produkt iſt das Nicht-Ich, durch deſſen Entgegenſetzung für den gegenwärtigen Behuf das Ich überhaupt erſt *als* Ich beſtimmt, — wodurch erſt das logiſche Subjekt des Satzes: das Ich iſt anſchauend, möglich wird.

Die ſo beſtimmte Thätigkeit des anſchauenden Ich wird, wenigſtens ihrer Beſtimmung nach feſtgeſezt, und begriffen im Verſtande zu weiterer Beſtimmung; denn ohne dies würden widerſprechen-

de

de Thätigkeiten des Ich sich durchkreutzen, und einander gegenseitig vernichten.

Diese Thätigkeit geht von A nach C und soll in dieser Richtung, aber durch eine reflektirende, also von C nach A gehende Thätigkeit des Ich aufgefasst werden. — Es ist klar, dass in dieser Auffassung entgegengesezte Richtungen vorkommen, dass mithin diese Auffassung durch das Vermögen des Entgegengesezten, die Einbildungskraft geschehen, also selbst eine Anschauung seyn müsse. Welches das dritte wäre. Die Einbildungskraft in ihrer gegenwärtigen Funktion producirt nicht, sondern fasst blos auf (zum Setzen im Verstande, nicht etwa zum Aufbehalten) das schon producirte, und im Verstande begriffene, und heisst daher reproduktiv.

Das anschauende muss, und zwar als solches, d. h. als thätig bestimmt, es muss ihm eine Thätigkeit entgegengesezt werden, die *nicht dieselbe*, sondern eine andere sey. Thätigkeit aber ist immer Thätigkeit, und bis jezt kann in ihr nichts unterschieden werden, als ihre Richtung. Eine solche entgegengesezte Richtung aber ist die durch das Reflektirtseyn von aussen entstandne und im Verstande aufbehaltne Richtung von C nach A. Welches das vierte wäre.

Diese entgegengesezte Richtung muss, insofern die im Anschauen vorhandne dadurch bestimmt werden soll, selbst angeschaut werden;

und

und so ist denn mit der Bestimmung des anschauenden zugleich eine, aber nicht reflektirte, Anschauung des angeschauten vorhanden.

Aber das angeschaute selbst muss *als* ein angeschautes bestimmt werden, wenn es dem anschauenden entgegengesezt werden soll. Und dies ist nur möglich durch Reflexion. Es ist blos die Frage, welche nach aussen gehende Thätigkeit reflektirt werden solle; denn es muss eine nach aussen gehende Thätigkeit seyn, die reflektirt wird, aber die im Anschauen von A nach C gehende Thätigkeit giebt die Anschauung des Anschauenden.

Es ist oben erinnert worden, dass zum Behuf der Begrenzung der Anschauung überhaupt in C die producierende Thätigkeit des Ich über C hinaus in das unbestimmte gehen müsse. Diese Thätigkeit wird aus der Unendlichkeit über C nach A reflektirt. Aber von C nach A liegt die im Verstande ihrer Spur nach aufbehaltne erstere Richtung, die der dem Ich zugeeigneten Thätigkeit von A nach C in der Anschauung widerstrebt: und in Beziehung auf dieselbe dem dem Ich entgegengesezten, d. i. dem Nicht-Ich zugeeignet werden muss. Diese entgegengesezte Thätigkeit wird als eine entgegengesezte angeschaut, welches das fünfte wäre.

Dieses angeschaute muss als solches bestimmt werden; und zwar als dem anschauenden entgegengesezte angeschautes; also durch ein nicht-angeschautes,

geſchautes, das aber doch ein Nicht-Ich iſt. Ein ſolches aber liegt als abſolutes Produkt der Thätigkeit des Ich über C hinaus. Innerhalb C und A aber liegt das angeſchaute, welches nach ſeiner Beſtimmung im Verſtande als etwas reales aufgefaſst wird. Welches das ſechſte wäre.

Sie verhalten ſich gegenſeitig wie Thätigkeit, und Leiden (Realität, und Negation) und ſind demnach vereinigt durch Wechſelbeſtimmung. Kein angeſchautes, kein Anſchauendes, und umgekehrt. Hinwiederum, wenn und inwiefern ein Angeſchautes geſezt iſt, iſt ein Anſchauendes geſezt, und umgekehrt.

Beide müſſen beſtimmt werden, denn das Ich ſoll ſich ſetzen als das anſchauende, und ſich inſofern dem Nicht-Ich entgegenſetzen; zu dieſem Behufe aber bedarf es eines feſten Unterſcheidungsgrundes zwiſchen dem anſchauenden, und angeſchauten; einen ſolchen aber giebt laut obiger Erörterungen, die Wechſelbeſtimmung nicht.

So wie das *eine* weiter beſtimmt wird, wird es durch daſſelbe auch das *andre*, eben darum, weil ſie in Wechſelbeſtimmung ſtehen.— Eines von beiden aber muſs aus dem gleichen Grunde *durch ſich ſelbſt* und nicht durch das andre beſtimmt werden, weil wir auſſerdem aus dem Kreiſe der Wechſelbeſtimmung nicht herauskommen.

V) Das Anſchauende an ſich, d. i. als Thätigkeit iſt ſchon dadurch beſtimmt, daſs es in Wechſelbeſtimmung ſteht; es iſt eine Thätigkeit, der im entgegengeſezten ein Leiden korreſpondirt, eine *objective* Thätigkeit. Eine ſolche wird weiter beſtimmt durch eine nicht-objektive, mithin *reine* Thätigkeit, Thätigkeit überhaupt, und ſchlechthin.

Beide ſind entgegengeſezt; beide müſſen auch ſynthetiſch vereinigt, d. i. gegenſeitig durcheinander beſtimmt werden. 1) die objektive Thätigkeit durch die Thätigkeit ſchlechthin. Die Thätigkeit überhaupt iſt die Bedingung aller objektiven Thätigkeit; ſie iſt Realgrund derſelben. 2) die Thätigkeit überhaupt durch die objective Thätigkeit iſt gar nicht zu beſtimmen, auſſer durch ihr entgegengeſeztes, das Leiden; mithin durch ein Object der Thätigkeit, und alſo durch objektive Thätigkeit. Objektive Thätigkeit iſt der Beſtimmungs- oder Ideal-Grund der Thätigkeit überhaupt. 3) beide wechſelſeitig durcheinander, d. i. die Grenze zwiſchen beiden muſs geſezt werden. Dieſe iſt der Uebergang von der reinen zur objektiven Thätigkeit; und umgekehrt; die *Bedingung*, auf welche reflektirt, oder von ihr abſtrahirt werden kann.

Dieſe Bedingung, als ſolche, d. i. als Grenze der reinen, und der objektiven Thätigkeit wird angeſchaut durch die Einbildungskraft, fixirt im Verſtande; beides auf die oben beſchriebne Weiſe.

Die

Die Anschauung ist objektive Thätigkeit unter einer gewissen *Bedingung*. Unbedingt wäre sie nicht objektive Thätigkeit, sondern reine.

Vermöge der Bestimmung durch den Wechsel ist das angeschaute auch nur unter einer gewissen Bedingung ein angeschautes. Außer der Bedingung wäre es kein angeschautes, sondern ein schlechthingesetztes, ein Ding an sich: ein Leiden schlechthin, als Gegentheil einer Thätigkeit schlechthin.

VI) Sowohl für das anschauende als das angeschaute ist die Anschauung etwas bedingtes. Durch dieses Merkmal sind sie demnach noch nicht zu unterscheiden, und wir haben sie jezt weiter zu bestimmen. — Wir suchen die Bedingung der Anschauung für beide zu bestimmen; ob sie etwa durch diese zu unterscheiden seyn möchten.

Die absolute Thätigkeit wird durch die Bedingung eine objektive — heisst offenbar, die absolute Thätigkeit wird als solche, aufgehoben und vernichtet; und es ist in Rukficht ihrer vorhanden ein *Leiden*. Demnach ist die Bedingung aller objektiven Thätigkeit ein Leiden.

Dieses Leiden muss angeschaut werden. Aber ein Leiden läßt sich nicht anders anschauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesezten Thätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer be-

bestimmten Handlung, welches der Einbildungskraft allerdings möglich ist. Dieser Zwang wird im Verstande fixirt als Nothwendigkeit.

Das Gegentheil dieser durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie; angeschaut durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft selbst zwischen Verrichten, und Nicht-Verrichten einer und eben derselben Handlung; Auffassen, und Nicht-Auffassen eines und eben desselben Objektes im Verstande; aufgefaſst in dem Verstande, als Möglichkeit.

Beide Arten der Thätigkeit, die an sich entgegengesezt sind, werden synthetisch vereinigt. 1) Der Zwang wird durch Freiheit bestimmt; die freie Thätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln. (*Selbstaffektion*) 2) die Freiheit durch Zwang. Nur unter Bedingung einer schon vorhandnen Bestimmung durch ein Leiden bestimmt sich die, in der Selbstbestimmung noch immer freie Selbstthätigkeit, zu einem bestimmten Handeln. (Die Spontaneität kann nur reflektiren unter Bedingung einer durch einen Anstoſs von auſsen schon geschehnen Reflexion: aber sie *muſs* auch unter dieser Bedingung nicht reflektiren.) 3) Beide bestimmen sich gegenseitig in der Anschauung. Wechselwirkung der Selbstaffektion des anschauenden, und einer Affektion von auſsen ist die Bedingung, unter der das anschauende ein anschauendes ist.

Da.

Dadurch ist denn auch zugleich das angeschaute bestimmt. Das Ding an sich ist Gegenstand der Anschauung unter Bedingung einer Wechselwirkung. Insofern das anschauende thätig ist, ist das angeschaute leidend; und insofern das angeschaute, welches insofern ein Ding an sich ist, thätig ist, ist das anschauende leidend. Ferner insofern das anschauende thätig ist, ist es nicht leidend, und umgekehrt; so auch das angeschaute. Aber das giebt keine feste Bestimmung, und wir kommen dadurch aus unserm Zirkel nicht heraus. Mithin muss weiter bestimmt werden. Wir müssen nemlich suchen den Antheil eines von beiden in der aufgezeigten Wechselwirkung durch sich selbst zu bestimmen.

VII) Der Thätigkeit des Anschauenden, welcher ein Leiden im Objekte korrespondirt, und die demnach in jener Wechselwirkung mit inbegriffen ist, ist entgegengesezt eine solche Thätigkeit, der kein Leiden im Objekte korrespondirt; die demnach auf das anschauende selbst geht (die in der Selbstaffektion) und durch diese müsste demnach die erstere bestimmt werden.

Eine solche bestimmende Thätigkeit müsste angeschaut werden durch die Einbildungskraft, und fixirt werden im Verstande, gerade wie die bis jezt aufgezeigten Arten derselben.

Es ist klar, dass auch die objektive Thätigkeit des anschauenden keinen andern Grund ha-

ben könne, als die Thätigkeit der Selbstbestimmung: liesse sich demnach diese leztere Thätigkeit bestimmen, so wäre auch die erstere, und mit ihr der Antheil des anschauenden in der Wechselwirkung, so wie durch denselben der Antheil des angeschauten bestimmt.

Beide Arten der Thätigkeit müssen sich gegenseitig bestimmen 1) die in sich selbst zurükgehende die objektive, wie so eben gezeigt worden 2) die objektive die in sich selbst zurükgehende. Soviel objektive Thätigkeit, soviel sich selbst bestimmende zur Bestimmung des Objekts. Aber die objektive Thätigkeit läfst sich durch Bestimmung des Objekts bestimmen, mithin durch sie die in der Selbstbestimmung vorkommende. 3) Beide stehen demnach in Wechselbestimmung, wie jezt gezeigt worden; und wir haben abermals keinen festen Punkt der Bestimmung.

Die Thätigkeit des angeschauten in der Wechselwirkung, insofern sie auf das anschauende geht, wird gleichfals bestimmt durch eine in sich selbst zurükgehende Thätigkeit, durch die es sich zur Einwirkung auf das anschauende bestimmt.

Nach obiger Erörterung ist die Thätigkeit zur Selbstbestimmung, Bestimmung eines fixirten Produkts der Einbildungskraft im Verstande durch die Vernunft: mithin ein *Denken.* Das anschauende bestimmt sich selbst zum *Denken* eines Objekts.

In-

Insofern das Objekt durch das Denken bestimmt wird, ist es ein Gedachtes.

Nun ist es dadurch so eben bestimmt worden, als sich selbst bestimmend; zu einer Einwirkung auf das anschauende. Diese Bestimmung ist aber lediglich dadurch möglich geworden, dass ein Leiden im entgegengesezten anschauenden bestimmt werden sollte. Kein Leiden im Anschauenden, keine ursprüngliche und in sich selbst zurükgehende Thätigkeit im Objekte, als gedachte Thätigkeit. Keine solche Thätigkeit im Objekte, kein Leiden im anschauenden. Eine solche Wechselbestimmung aber ist nach obiger Erörterung die durch *Wirksamkeit.* Also wird das Objekt gedacht als *Ursache* von einem Leiden im anschauenden, als seinem *Effekt.* — Die innere Thätigkeit des Objekts, wodurch es sich bestimmt zur Wirksamkeit, ist ein blos gedachtes, (ein *Noumen*, wenn man dieser Thätigkeit durch die Einbildungskraft ein Substrat giebt, wie man es muss.)

VIII) Die Thätigkeit einer Selbstbestimmung zum Bestimmen eines bestimmten Objekts muss weiter bestimmt werden; denn noch haben wir keinen festen Punkt. Sie wird aber bestimmt durch eine solche Thätigkeit des anschauenden, die kein Objekt, als ein bestimmtes (= A.) bestimmt; die auf kein bestimmtes Objekt geht (also etwa auf ein Objekt überhaupt, als blosses Objekt.)

Eine solche Thätigkeit müsste durch Selbstbestimmung, A oder — A sich zum Objekte geben können. Sie wäre demnach in Rüksicht auf A oder — A völlig unbestimmt, oder frei; frei auf A zu *reflektiren*, oder davon zu *abstrahiren*.

Eine solche Thätigkeit muss zuförderst angeschaut werden durch die Einbildungskraft; da sie aber zwischen entgegengesezten, zwischen dem Auffassen und Nicht-Auffassen von A mitten inne schwebt, muss sie angeschaut werden auch *als* Einbildungskraft, d. i. in ihrer Freiheit des Schwebens von einem zum andern; (gleichsam, wenn man auf ein *Gesez* sieht, von welchem wir hier freilich noch nichts wissen, als eine Berathschlagung des Gemüths mit sich selbst.) — Da jedoch durch diese Thätigkeit eins von beiden entweder A oder — A aufgefasst, (A als ein zu reflektirendes, oder als ein solches, von dem zu abstrahiren ist, gesezt) werden muss, so muss sie insofern auch als Verstand angeschaut werden. — Beides, durch eine neue Anschauung wieder vereinigt, und im Verstande festgesezt, heisst *Urtheilskraft*. Urtheilskraft ist das bis jezt freie Vermögen über schon im Verstande gesezte Objekte zu reflektiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Maasgabe dieser Reflexion oder Abstraktion mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.

Beide

Beide Thätigkeiten, der bloſse Verſtand, als ſolcher, und die Urtheilskraft als ſolche, müſsen ſich wieder gegenſeitig beſtimmen. 1) Der Verſtand die Urtheilskraft. Er enthält ſchon in ſich die Objekte, von welchem die leztere abſtrahirt, oder ſie reflektirt, und iſt daher die Bedingung der Möglichkeit einer Urtheilskraft überhaupt. 2) Die Urtheilskraft den Verſtand; ſie beſtimmt ihm das Objekt überhaupt als Objekt. Ohne ſie wird überhaupt nicht reflektirt; ohne ſie iſt mithin nichts fixirtes im Verſtande, welches erſt durch Reflexion, und zum Behuf der Reflexion geſezt wird, mithin auch überhaupt kein Verſtand; und ſo iſt die Urtheilskraft hinwiederum die Bedingung der Möglichkeit des Verſtandes, und beide 3) beſtimmen ſich demnach gegenſeitig. Nichts im Verſtande, keine Urtheilskraft; keine Urtheilskraft, nichts im Verſtande *für den Verſtand*, kein Denken des Gedachten, als eines ſolchen.

Laut der Wechſelbeſtimmung wird dadurch nun auch das Objekt beſtimmt. Das gedachte als Objekt des Denkens, alſo inſofern als leidend, wird beſtimmt durch ein Nicht-gedachtes, mithin durch ein blos Denkbares (das den Grund ſeiner Denkbarkeit in ſich ſelbſt, und nicht in dem Denkenden haben, mithin inſofern thätig, und das Denkende in Beziehung darauf leidend ſeyn ſoll). Beide, das Gedachte, und das Denkbare, werden nun gegenſeitig durcheinander beſtimmt 1) alles Gedachte iſt Denkbar 2) alles Denkbare wird gedacht als Denkbares, und iſt nur inſofern denkbar,

als es als ſolches gedacht wird. Kein Denkbares, kein Gedachtes, kein Gedachtes kein Denkbares. — Das Denkbare, und die Denkbarkeit als ſolche ſind bloſser Gegenſtand der Urtheilskraft.

Nur das als denkbar beurtheilte kann als Urſache der Anſchauung gedacht werden.

Das denkende ſoll ſich ſelbſt beſtimmen etwas, als denkbar zu denken und inſofern wäre das denkbare leidend; aber hinwiederum ſoll das denkbare ſich ſelbſt beſtimmen, ein denkbares zu ſeyn; und inſofern wäre das Denkende leidend. Dies giebt hinwiederum eine Wechſelwirkung des Denkenden, und des Gedachten im Denken; mithin keinen feſten Beſtimmungspunkt, und wir müſſen das urtheilende noch weiter beſtimmen.

IX) Die Thätigkeit, die überhaupt ein Objekt beſtimmt, wird beſtimmt durch eine ſolche, die gar kein Objekt hat, durch eine überhaupt nicht-objektive, der objektiven entgegengeſezte Thätigkeit. Es iſt nur die Frage, wie eine ſolche Thätigkeit geſezt, und der objektiven entgegengeſezt werden könne.

So wie eben die Möglichkeit deducirt wurde, von allem beſtimmten Objekte $=$ A zu abſtrahiren, ſo wird hier die Möglichkeit poſtulirt, von allem Objekte überhaupt zu abſtrahiren. Es muſs ein ſolches abſolutes Abſtraktions-Vermögen geben, wenn die geforderte Beſtimmung möglich

ſeyn

ſeyn ſoll; und ſie muſs möglich ſeyn, wenn ein Selbſtbewuſstſeyn, und ein Bewuſstſeyn der Vorſtellung möglich ſeyn ſoll.

Ein ſolches Vermögen ſollte zuförderſt angeſchaut werden können. — Die Einbildungskraft ſchwebt überhaupt zwiſchen Objekt und Nicht-Objekt, kraft ihres Weſens. Sie wird fixirt kein Objekt zu haben; das heiſst die (reflektirte) Einbildungskraft wird gänzlich vernichtet, und dieſe Vernichtung, dieſes Nichtſeyn der Einbildungskraft wird ſelbſt durch (nichtreflektirte, und daher nicht zum deutlichen Bewuſstſeyn kommende) Einbildungskraft angeſchaut. (Die in uns vorhandne dunkle Vorſtellung, wenn wir erinnert werden, zum Behuf des reinen Denkens von aller Beimiſchung der Einbildungskraft zu abſtrahiren, iſt dieſe dem Denker gar oft vorkommende Anſchauung). — Das Produkt einer ſolchen (nicht reflektirten) Anſchauung ſollte fixirt werden im Verſtande; aber daſſelbe ſoll Nichts, gar kein Objekt ſeyn, mithin iſt es nicht zu fixiren. (Die dunkle Vorſtellung des Gedankens von einem bloſſen Verhältniſse, ohne Glieder deſſelben, iſt ſo etwas). Bleibt demnach nichts übrig, als überhaupt die bloſse Regel der Vernunft, zu abſtrahiren, das bloſse Geſez einer nicht zu realiſirenden Beſtimmung (durch Einbildungskraft, und Verſtand für das deutliche Bewuſstſeyn) — und jenes abſolute Abſtraktionsvermögen iſt mithin ſelbſt, die Vernunft.

Wenn

Wenn alles objektive aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich *selbst bestimmende*, und durch *sich selbst bestimmte*, das Ich, oder das Subjekt übrig. Subjekt und Objekt werden so durcheinander bestimmt, daſs eins durch das andre schlechthin ausgeschlossen wird. Bestimmt das Ich nur sich selbst, so bestimmt es nichts auſser sich; und bestimmt es etwas auſser sich, so bestimmt es nicht blos sich selbst. Das Ich aber ist jezt als dasjenige bestimmt, welches nach Aufhebung alles Objekts durch das absolute Abstraktionsvermögen, übrig bleibt; und das Nicht-Ich als dasjenige, von welchem durch jenes Abstraktionsvermögen abstrahirt werden kann: und wir haben demnach jezt einen festen Unterscheidungspunkt zwischen dem Objekte, und Subjekte.

(Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstkewuſstseyns. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann [wenn auch nicht auf einmal, doch wenigstens so, daſs ich von dem, was ich jezt übrig lasse, hinterher abstrahire, und dann dasjenige übrig lasse, von dem ich jezt abstrahire] ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich blos dadurch entgegen, daſs ich es betrachte als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewuſstseyn sich dem reinen; — von dem Kinde an, das zum ersten Male seine

Wiege

Wiege verläſst, und ſie dadurch von ſich ſelbſt unterſcheiden lernt, bis zum popularen Philoſophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philoſophen, der wenigſtens die Regel, ein reines Ich zu denken, ſich denkt, und ſie erweiſet.

X) Dieſe, das Ich durch Abſtraktion von allem, wovon abſtrahirt werden kann, beſtimmende Thätigkeit müſste ſelbſt wieder beſtimmt werden. Da aber in dem, *von* welchem nicht, und *in* welchem von Nichts abſtrahirt werden kann (daher wird das Ich als *einfach* beurtheilt) ſich nichts weiter beſtimmen läſst, ſo könnte ſie bloſs durch eine ſchlechthin nicht beſtimmende Thätigkeit — und das durch ſie beſtimmte durch ein ſchlechthin unbeſtimmtes beſtimmt werden.

Ein ſolches Vermögen des ſchlechthin unbeſtimmten, als die Bedingung alles beſtimmten, iſt nun allerdings an der Einbildungskraft durch Folgerungen nachgewieſen worden; aber es läſst als ſolches ſich gar nicht zum Bewuſstſeyn erheben, weil dann daſſelbe reflektirt, mithin durch den Verſtand beſtimmt werden müſste, mithin es nicht unbeſtimmt, und unendlich bliebe.

Das Ich iſt in der Selbſtbeſtimmung ſo eben, als beſtimmend und beſtimmt zugleich, betrachtet worden. Wird vermittelſt der gegenwärtigen hö-

höhern Bestimmung darauf reflektirt, dass das, das schlechthin bestimmte bestimmende ein schlechthin unbestimmtes seyn müsse; ferner darauf, dass das Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesezt sind, so ist, wenn das Ich als *bestimmt* betrachtet wird, das bestimmende unbestimmte das Nicht-Ich; und im Gegentheil, wenn das Ich als *bestimmend* betrachtet wird, ist es selbst das unbestimmte, und das durch dasselbe bestimmte ist das Nicht-Ich, und hieraus entsteht folgender Widerstreit:

Reflektirt das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegränzt. Reflektirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum) und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung; ist das eine endlich, so ist das andere unendlich; und umgekehrt; eins von beiden ist aber immer unendlich. — (Hier liegt der Grund der von *Kant* aufgestellten *Antinomien.*)

XI) Wird in einer noch höhern Reflexion darauf reflektirt, dass das Ich selbst das schlechthin bestimmende, mithin auch dasjenige sey, welches die obige Reflexion, von der der Widerstreit abhängt, schlechthin bestimme, so wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich bestimmtes; es sey nun für die Reflexion ausdrück-

lich

lich beſtimmt, oder es ſey für die Beſtimmung des Ich durch ſich ſelbſt in der Reflexion unbeſtimmt gelaſſen: und ſo ſteht das Ich, inſofern es endlich oder unendlich ſeyn kann, bloſs mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung: eine Wechſelwirkung, in der das Ich mit ſich ſelbſt vollkommen vereinigt iſt, und über welche keine theoretiſche Philoſophie hinauf ſteigt.

Dritter Theil.

Grundlage
der
Wissenschaft des Praktischen.

§. 5. *Zweiter Lehrsatz.*

In dem Satze, welcher das Resultat der drei Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre war: *das Ich, und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig*, lagen folgende zwei: zuförderst der: *das Ich sezt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich*, den wir erörtert und gezeigt haben, welches Faktum in unserm Geiste demselben entsprechen müsse: und dann folgender: *das Ich sezt sich als bestimmend das Nicht-Ich.*

Wir konnten zu Anfange des vorigen §. noch nicht wissen, ob wir dem leztern Satze jemals eine Bedeutung würden zusichern können, da in demselben die *Bestimmbarkeit*, mithin die *Realität* des Nicht-Ich

vorausgefezt wird, welche anzunehmen wir dort noch keinen Grund aufzeigen konnten. Nunmehro aber ist durch jenes postulirte Faktum, und unter Voraussetzung desselben zugleich die Realität eines Nicht Ich — es versteht sich *für* das Ich, — wie denn die ganze Wissenschaftslehre, als transcendentale Wissenschaft nicht über das Ich hinausgehen kann, noch soll — postulirt, und die eigentliche Schwierigkeit, die uns verhinderte jenen zweiten Satz anzunehmen, ist gehoben. Hat ein Nicht-Ich Realität für das Ich, und, — welches das gleiche heisst — fezt das Ich dasselbe als real, wovon die Möglichkeit sowohl, als die Art und Weise nunmehro dargestellt worden, so kann, wenn die anderweitigen Bestimmungen des Satzes denkbar sind, wie wir freilich noch nicht wissen können, das Ich allerdings auch sich setzen, als bestimmend (einschränkend, begrenzend) jene gesezte Realität.

In Erörterung des aufgestellten Satzes: das Ich sezt sich, als bestimmend das Nicht-Ich, könnten wir gerade so verfahren, wie wir in Erörterung des obigen Satzes: das Ich sezt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, verfuhren. Es liegen in diesem eben so wohl als in jenem mehrere Gegensätze; wir könnten dieselben aufsuchen, sie synthetisch vereinigen, die durch diese Synthesis entstandnen Begriffe, wenn sie etwa wieder entgegengesezt seyn sollten, abermals synthetisch vereinigen, u. s. f. und wir wären sicher nach einer einfachen und gründlichen Methode unsern Satz völlig zu erschöpfen. Aber es giebt eine kürzere, und darum nicht weniger erschöpfende Art, ihn zu erörtern.

Es liegt nemlich in dieſem Satze eine Haupt-Antitheſe, die den ganzen Widerſtreit zwiſchen dem Ich, als Intelligenz, und inſofern beſchränktem, und zwiſchen eben demſelben, als ſchlechthin geſeztem, mithin unbeſchränktem Weſen umfaſst; und uns nöthiget als Vereinigungsmittel ein praktiſches Vermögen des Ich anzunehmen. Wir werden zuförderſt dieſe Antitheſe aufſuchen, und die Glieder ihrer Gegenſetzung vereinigen. Die übrigen Antitheſen werden ſodann ſich ſelbſt finden, und ſich um ſo leichter vereinigen laſſen.

I.

Wir nehmen, um dieſe Antitheſe aufzuſuchen, den kürzeſten Weg, auf welchem zugleich, von einem höhern Geſichtspunkte aus, der Hauptſaz aller praktiſchen Wiſſenſchaftslehre, der: *das Ich ſezt ſich als beſtimmend das Nicht-Ich*, als annehmbar erwieſen wird, und gleich vom Anfange an eine höhere Gültigkeit erhält, als eine blos problematiſche.

Das Ich überhaupt iſt Ich; es iſt ſchlechterdings Ein, und eben daſſelbe Ich, kraft ſeines Geſeztſeyns durch ſich ſelbſt. (§. 1.)

Inſofern nun insbeſondre das Ich *vorſtellend* oder eine *Intelligenz* iſt, iſt es *als ſolches* allerdings auch Eins; ein Vorſtellungsvermögen unter nothwendigen Geſetzen: aber es iſt inſofern gar nicht Eins und eben daſſelbe mit dem abſoluten, ſchlechthin durch ſich ſelbſt geſezten Ich.

Denn das Ich als Intelligenz ist zwar, *insofern es dies schon ist*, seinen besondern Bestimmungen nach innerhalb dieser Sphäre durch sich selbst bestimmt; es ist auch insofern nichts in ihm, als dasjenige, was es in sich sezt, und in unsrer Theorie ist nachdrücklich widersprochen worden der Meinung, dass irgend etwas in das Ich komme, wogegen dasselbe sich blos leidend verhalte. Aber *diese Sphäre selbst* überhaupt, und an sich betrachtet, ist ihm nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihm gesezt; die *Art* und *Weise* des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich, *dass* aber überhaupt das Ich vorstellend sey, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas ausser dem Ich bestimmt, wie wir gesehen haben. Wir konnten nemlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, dass auf die ins unbestimmte und unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoss geschehe. Demnach ist das Ich als *Intelligenz überhaupt*, *abhängig* von einem unbestimmten, und bis jezt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz *).

Das

*) Wer in dieser Aeusserung tiefen Sinn, und ausgebreitete Folgen ahnet, ist mir ein sehr willkommner Leser, und er folgere aus ihr nach seiner eignen Art immer ruhig fort. — Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich; die praktische Gesezgebung die ihm mit dem Unendlichen gemein seyn soll, kann von nichts ausser ihm abhangen.

Auch diejenigen, welche sich die Fertigkeit erworben haben, aus wenigen Grundlinien eines völlig neuen, und von

Das Ich aber ſoll allen ſeinen Beſtimmungen nach ſchlechthin durch ſich ſelbſt geſezt, und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich ſeyn.

Mithin iſt das abſolute Ich, und das intelligente (wenn es erlaubt iſt, ſich auszudrücken, als ob ſie zwei Ich ausmachten, da ſie doch nur Eins ausmachen ſollen) nicht Eins und eben daſſelbe, ſondern ſie ſind einander entgegengeſezt; welches der abſoluten Identität des Ich widerſpricht.

Dieſer Widerſpruch muſs gehoben werden, und er läſst ſich nur auf folgende Art heben: — Die Intelligenz des Ich überhaupt, welche den Widerſpruch verurſacht, kann nicht aufgehoben werden, ohne daſs das Ich abermals in einen neuen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verſezt werde, denn wenn einmal ein Ich geſezt, und ein Nicht-Ich demſelben entgegengeſezt iſt, ſo iſt auch, laut der geſammten theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre, ein Vorſtellungsvermögen mit allen ſeinen Beſtimmungen geſezt. Auch iſt das Ich, inſofern es ſchon als Intelligenz geſezt iſt, bloſs durch ſich ſelbſt beſtimmt, wie wir ſo eben erinnert, und im theoretiſchen Theile erwieſen haben. Aber die *Abhängigkeit* des Ich, als Intelligenz, ſoll aufgehoben werden, und dies iſt nur unter der Bedingung denk-

 bar,

von ihnen nicht zu überſehenden Syſtems — wenn auch nichts weiter, doch aufs mindeſte Atheismus zu wittern, halten ſich indeſſen an dieſe Erklärung, und ſehen, was ſie etwa daraus machen können.

bar, *dafs das Ich jenes bis jezt unbekannte Nicht-Ich*, dem der Anftofs beigemeffen ift, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, *durch fich felbft beftimme.* Auf diefe Art würde das vorzuftellende Nicht Ich *unmittelbar*, das vorftellende Ich aber *mittelbar*, vermittelft jener Beftimmung, durch das abfolute Ich beftimmt; das Ich würde lediglich von fich felbft abhängig d. i. es würde durchgängig durch fich felbft beftimmt; es wäre das, als was es fich fezt, und fchlechthin nichts weiter, und der Widerfpruch wäre befriedigend gehoben. Und fo hätten wir denn wenigftens die zweite Hälfte unfers aufgeftellten Hauptfatzes, den Satz: das Ich beftimmt das Nicht Ich (nemlich das Ich ift das beftimmende, das Nicht-Ich das beftimmt werdende) vorläufig erwiefen.

Das Ich, als Intelligenz, ftand mit dem Nicht-Ich, dem der poftulirte Anftofs zuzufchreiben ift, im Kaufal-Verhältniffe; es war bewirktes vom Nicht-Ich, als feiner Urfache. Denn das Kaufal-Verhältnifs befteht darin, dafs vermöge der Einfchränkung der Thätigkeit in dem Einen (oder vermöge einer Quantität Leiden in ihm) eine der aufgehobnen Thätigkeit gleiche Quantität der Thätigkeit in fein Entgegengefeztes, nach dem Gefetze der Wechfelbeftimmung, gefezt werde. Soll aber das Ich Intelligenz feyn, fo mufs ein Theil feiner in das unendliche hinausgehenden Thätigkeit aufgehoben werden, die dann, nach dem angeführten Gefetze, in das Nicht Ich gefezt wird. Weil aber das abfolute Ich gar keines Leidens fähig, fondern abfolute Thätigkeit, und gar nichts als Thätigkeit feyn foll; fo mufste, wie fo eben dargethan, angenommen

wer-

werden, dafs auch jenes poſtulirte Nicht-Ich beſtimmt, alſo leidend ſey, und die dieſem Leiden entgegengeſezte Thätigkeit muſste in das ihm entgegengeſezte, in das Ich, und zwar nicht iu das intelligente, weil dieſes ſelbſt durch jenes Nicht-Ich beſtimmt iſt, ſondern in das abſolute geſezt werden. Ein ſolches Verhältniſs aber, wie dadurch angenommen worden, iſt das Kauſal-Verhältniſs. Das abſolute Ich ſoll demnach *Urſache* vom Nicht-Ich ſeyn, inſofern daſſelbe der lezte Grund aller Vorſtellung iſt, und dieſes inſofern ſein *bewirktes*.

1) Das Ich iſt ſchlechthin thätig, und bloſs thätig — das iſt die abſolute Vorausſetzung. Aus dieſer wird zuförderſt ein Leiden des Nicht Ich, inſofern daſſelbe das Ich als Intelligenz beſtimmen ſoll, gefolgert; die dieſem Leiden entgegengeſezte Thätigkeit wird in das abſolute Ich geſezt, als *beſtimmte* Thätigkeit, als gerade diejenige Thätigkeit, durch welche das Nicht-Ich beſtimmt wird. So wird demnach aus der *abſoluten Thätigkeit des Ich* eine gewiſſe *beſtimmte Thätigkeit* deſſelben gefolgert.

2) Alles, was ſo eben erinnert worden, dient zugleich, um die obige Folgerungsart noch einleuchtender zu machen. Die Vorſtellung überhaupt (nicht etwa die beſondern Beſtimmungen derſelben) iſt unwiderſprechlich ein bewirktes des Nicht-Ich. Aber im Ich kann ſchlechthin nichts ſeyn, das ein bewirktes ſey; denn das Ich iſt das, als was es ſich ſezt, und es iſt nichts in ihm, was es nicht in ſich ſezt. Mithin muſs jenes Nicht-Ich ſelbſt ein

bewirktes des Ich, und zwar des abſoluten Ich ſeyn: — und ſo hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von auſſen, ſondern bloſs eineWirkung deſſelben auf ſich ſelbſt; die freilich einen Umweg nimmt, deſſen Gründe bis jezt noch nicht bekannt ſind, aber vielleicht in der Zukunft ſich werden aufzeigen laſſen.)

Das abſolute Ich ſoll demnach ſeyn Urſache des Nicht Ich an und für ſich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorſtellung abſtrahirt; desjenigen, welchem der Anſtoſs auf die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeſchrieben wird: denn daſs von den beſondern Beſtimmungen des vorgeſtellten, *als* eines ſolchen das intelligente Ich nach den nothwendigen Geſetzen des Vorſtellens Urſache ſey, wird in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre dargethan.

Auf die gleiche Art, nemlich durch abſolutes Setzen, kann das Ich nicht Urſache des Nicht-Ich ſeyn.

Sich ſelbſt ſezt das Ich ſchlechthin, und ohne allen weitern Grund, und es *muſs* ſich ſetzen, wenn es irgend etwas anderes ſetzen ſoll: denn was nicht *iſt*, kann nichts ſetzen; das Ich aber iſt (für das Ich) ſchlechthin, und lediglich durch ſein eignes Setzen ſeiner ſelbſt.

Das Ich kann das Nicht-Ich nicht ſetzen, ohne ſich ſelbſt einzuſchränken. Denn das Nicht-Ich iſt dem Ich völlig entgegengeſezt; was das Nicht-Ich iſt,

iſt

ist das Ich nicht; insofern demnach das Nicht-Ich gesezt ist (ihm das Prädikat des Geseztseyns zukommt) ist das Ich nicht gesezt. Würde etwa das Nicht-Ich ohne alle Quantität, als unbeschränkt, und unendlich gesezt, so wäre das Ich gar nicht gesezt, seine Realität wäre völlig vernichtet, welches dem obigen widerspricht. — Mithin müſste es in bestimmter Quantität gesezt werden, und demnach die Realität des Ich um die gesezte Quantität der Realität des Nicht-Ich eingeschränkt werden. — Die Ausdrücke: *ein Nicht Ich setzen*, und: *das Ich einschränken*, sind völlig gleichgeltend, wie in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan worden.

Nun sollte in unsrer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen *schlechthin*, und ohne allen Grund, d. i. es sollte sich selbst schlechthin, und ohne allen Grund einschränken, zum Theil nicht setzen. Es müſste demnach den Grund sich nicht zu setzen, in sich selbst haben, es müſste in ihm seyn das Princip sich zu setzen, und das Princip, sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesezt, und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches entgegengeseztes Princip, welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip. Das Ich wäre gar nichts, denn es höbe sich selbst auf.

(Wir stehen hier auf einem Punkte, von welchem aus wir den wahren Sinn unsers zweiten Grundsatzes: *dem Ich wird entgegengesezt ein Nicht-Ich*, und vermittelst desselben die wahre Bedeutung unsrer ganzen

zen Wiſſenſchaftslehre deutlicher darſtellen können, als wir es bis jezt irgendwo konnten.

Im zweiten Grundſatze iſt nur einiges abſolut; einiges aber ſezt ein Faktum voraus, daſs ſich a priori gar nicht aufzeigen läſst, ſondern lediglich in eines Ieden eigner Erfahrung.

Auſſer dem Setzen des Ich durch ſich ſelbſt ſoll es noch ein Setzen geben. Dies iſt a priori eine bloſse Hypotheſe; *daſs* es ein ſolches Setzen gebe, läſst ſich durch nichts darthun, als durch ein Faktum des Bewuſstſeyns, und jeder muſs es ſich ſelbſt durch dieſes Faktum darthun; keiner kann es dem andern durch Vernunftgründe beweiſen. (Er könnte wohl irgend ein zugeſtandnes Faktum durch Vernunftgründe auf jenes höchſte Faktum zurükführen; aber ein ſolcher Beweiſs leiſtete nichts weiter, als daſs er den andern überführte, er habe vermittelſt des Zugeſtehens irgend eines Faktum auch jenes höchſte Faktum zugeſtanden.) Abſolut aber, und ſchlechthin im Weſen des Ich gegründet iſt es, daſs, *wenn* es ein ſolches Setzen giebt, dieſes Setzen ein *Entgegenſetzen*, und das Geſezte *ein Nicht-Ich* ſeyn müſſe. — Wie das Ich irgend etwas von ſich ſelbſt unterſcheiden könne, dafür läſst kein höherer Grund der Möglichkeit irgend woher ſich ableiten, ſondern dieſer Unterſchied liegt aller Ableitung, und aller Begründung ſelbſt zum Grunde. Daſs jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich iſt, ein Gegenſetzen ſeyn müſſe, iſt ſchlechthin gewiſs: daſs es ein ſolches Setzen gebe, kann jeder nur durch ſeine eigene Erfahrung ſich darthun. Daher gilt die Argumentation der Wiſſenſchaftslehre ſchlechthin a priori,

ri, ſie ſtellt lediglich ſolche Sätze auf, die a priori gewiſs ſind: Realität aber erhält ſie erſt in der Erfahrung. Wer des poſtulirten Faktums ſich nicht bewuſst ſeyn könnte — man kann ſicher wiſſen, daſs dies bei keinem endlichen vernünftigen Weſen der Fall ſeyn werde — für den hätte die ganze Wiſſenſchaft keinen Gehalt, ſie wäre ihm leer; dennoch aber müſste er ihr die formale Richtigkeit zugeſtehen,

Und ſo iſt denn die Wiſſenſchaftslehre a priori möglich, ob ſie gleich auf Objekte gehen ſoll. Das Objekt iſt nicht a priori, ſondern es wird ihr erſt in der Erfahrung gegeben; die objektive Gültigkeit liefert jedem ſein eignes Bewuſstſeyn des Objekts, welches Bewuſstſeyn ſich a priori nur poſtuliren, nicht aber deduciren läſst. — Folgendes nur als Beiſpiel! — Für die Gottheit, d. i. für ein Bewuſstſeyn, in welchem durch das bloſse Geſeztſeyn des Ich alles geſezt wäre (nur iſt für uns der Begriff eines ſolchen Bewuſstſeyns undenkbar) würde unſre Wiſſenſchaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem ſolchen Bewuſstſeyn gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde ſie auch für Gott haben, weil die Form derſelben die Form der reinen Vernunft ſelbſt iſt.)

II.

Wir haben geſehen, daſs die geforderte Kauſalität des Ich auf das Nicht-Ich, durch die der aufgezeigte Widerſpruch zwiſchen der Unabhängigkeit des Ich, als abſoluten Weſens, und der Abhängigkeit deſſelben, als

als Intelligenz gehoben werden sollte, selbst einen Widerspruch enthält. Dennoch muss der erste Widerspruch gehoben werden, und er kann nicht anders gehoben werden als durch die geforderte Kausalität; wir müssen demnach den in dieser Forderung selbst liegenden Widerspruch zu lösen suchen, und wir gehen jezt an diese zweite Aufgabe.

Um dies zu bewerkstelligen, suchen wir zuförderst den wahren Sinn dieses Widerspruchs etwas tiefer auf.

Das Ich *soll Kausalität auf das Nicht-Ich haben*, und dasselbe für die mögliche Vorstellung von ihm erst hervorbringen, weil dem Ich nichts zukommen kann, was es nicht, sey es nun unmittelbar, oder mittelbar selbst in sich sezt, und weil es schlechthin alles, was es ist, durch sich selbst seyn soll. — Also die Forderung der Kausalität gründet sich auf die absolute Wesenheit des Ich.

Das Ich *kann keine Kausalität auf das Nicht-Ich haben*, weil das Nicht-Ich dann aufhörte Nicht-Ich zu seyn (dem Ich entgegengesezt zu seyn,) und selbst Ich würde. Aber das Ich selbst hat das Nicht-Ich sich entgegengesezt; und dieses Entgegengeseztseyn kann demnach nicht aufgehoben werden, wenn nicht etwas aufgehoben werden soll, das das Ich gesezt hat, und also das Ich aufhören soll Ich zu sezn, welches der Identität des Ich widerspricht. — Demnach gründet der Widerspruch gegen die geforderte Kausalität sich darauf, dass dem Ich ein Nicht-Ich schlechthin

ent-

hin entgegengesezt ist, und entgegengesezt bleiben muss.

Der Widerstreit ist demnach zwischen dem Ich selbst in jenen zwei verschiednen Ansichten desselben. Sie sind es, die sich widersprechen; zwischen ihnen ist eine Vermittelung zu treffen (In Rüksicht auf ein Ich, dem Nichts entgegengesezt wäre, die undenkbare Idee der Gottheit, würde ein solcher Widerspruch gar nicht Statt haben.) Insofern das Ich absolut ist, ist es *unendlich*, und *unbeschränkt*. Alles was ist, sezt es; und was es nicht sezt, ist nicht (*für* dasselbe; und *ausser* demselben ist nichts.) Alles aber, was es sezt, sezt es als Ich; und das Ich sezt es, als alles, was es sezt. Mithin fasst in dieser Rüksicht das Ich in sich alle, d. i. eine unendliche unbeschränkte Realität.

Insofern das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensezt, sezt es nothwendig *Schranken* (§. 3.) und sich selbst in diese Schranken. Es vertheilt die Totalität des gesezten Seyns überhaupt an das Ich, und an das Nicht-Ich; und sezt demnach insofern sich nothwendig als *endlich*.

Diese zwei sehr verschiednen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrüken. Der erste: Das Ich sezt schlechthin sich als *unendlich*, und *unbeschränkt*. Der zweite: Das Ich sezt schlechthin sich als *endlich* und *beschränkt*. Und es gäbe demnach einen höhern Widerspruch im Wesen des Ich selbst, insofern es durch seine erste und durch seine zweite

Hand-

Handlung ſich ankündigt, aus welchem der gegenwärtige herfliefst. Wird jener gelöſ't, ſo iſt auch dieſer gelöſ't, der auf jenen ſich gründet.

Alle Widerſprüche werden vereinigt durch nähere Beſtimmung der widerſprechenden Sätze, ſo auch dieſer. In einem andern Sinne müſste das Ich geſezt ſeyn als *unendlich*, in einem andern als *endlich.* Wäre es in einem und eben demſelben Sinne als unendlich, und als endlich geſezt, ſo wäre der Widerſpruch unauflösbar, das Ich wäre nicht Eins, ſondern Zwei; und es bliebe uns kein Ausweg übrig, als der des Spinoza, das unendliche auſſer uns zu verſetzen; wobei aber immer unbeantwortet bliebe, (Spinoza ſelbſt konnte um ſeines Dogmatismus Willen ſich auch nicht einmal die Frage aufwerfen) wie doch wenigſtens *die Idee* davon in uns gekommen ſeyn möge.

In welchem Sinne nun iſt das Ich als unendlich, in welchem ist es endlich geſezt?

Das eine wie das andere wird ihm ſchlechthin beigemeſſen; die bloſe Handlung ſeines Setzens ist der Grund ſeiner Unendlichkeit ſowohl, als ſeiner Endlichkeit. Bloſs dadurch, daſs es etwas ſezt, ſezt es in einem wie in dem andern Falle ſich in dieſes etwas, ſchreibt ſich ſelbſt dieſes etwas zu. Wir dürfen demnach nur in der bloſsen Handlung dieſes verſchiedenen Setzens einen Unterſchied auffinden, ſo iſt die Aufgabe gelöſ't.

In-

Insofern das Ich sich als unendlich sezt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) auf das Ich selbst, und auf nichts anderes, als das Ich. Seine ganze Thätigkeit geht auf das Ich, und diese Thätigkeit ist der Grund und der Umfang alles Seyns. *Unendlich* ist demnach das Ich, *inwiefern seine Thätigkeit in sich selbst zurükgeht*, und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Produkt derselben, das Ich, unendlich ist. (Unendliches Produkt, unendliche Thätigkeit; unendliche Thätigkeit, unendliches Produkt; dies ist ein Zirkel, der aber nicht fehlerhaft ist, weil es derjenige ist, aus welchem die Vernunft nicht heraustreten kann, da durch ihn dasjenige ausgedrückt wird, was schlechthin durch sich selbst, und um sein Selbst willen gewiss ist. Produkt, und Thätigkeit, undThätiges sind hier Eins, und eben dasselbe (§. 1.), und bloss um uns ausdrüken zu können, unterschieden wir sie.) Die *reine Thätigkeit* des Ich allein, und das *reine Ich allein* ist unendlich. Die reine Thätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurükgeht.

Insofern das Ich Schranken, und nach dem obigen sich selbst in diese Schranken sezt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich (§. §. 2. 3.) Sie ist demnach nicht mehr reine sondern *objektive* Thätigkeit (die sich einen *Gegen*stand sezt. Das Wort Gegenstand bezeichnet vortreflich, was es bezeichnen soll. Ieder Gegenstand einer Thätigkeit, insofern er das ist, ist nothwendig etwas der Thätigkeit entgegengeseztes, ihr *wider-* oder *gegen*stehendes

des

des. Iſt kein Widerſtand da, ſo iſt auch überhaupt kein Objekt der Thätigkeit, und gar keine objektive Thätigkeit da, ſondern wenn es ja Thätigkeit ſeyn ſoll, iſt es reine in ſich ſelbſt zurükgehende. Im bloſsen Begriffe der objektiven Thätigkeit liegt es ſchon, daſs ihr widerſtanden wird, und daſs ſie mithin beſchränkt iſt.) Alſo, endlich iſt das Ich, inſofern ſeine Thätigkeit *objektiv* iſt.

Dieſe Thätigkeit nun in beiden Beziehungen ſowohl, inſofern ſie auf das thätige ſelbſt zurükgeht, als inſofern ſie auf ein Objekt auſſer dem thätigen gehen ſoll, ſoll Eine und eben dieſelbe Thätigkeit, Thätigkeit Eines und eben deſſelben Subjekts ſeyn, das in beiden Rükſichten ſich ſelbſt als Ein, und eben daſſelbe Subjekt ſetze. Es muſs demnach zwiſchen beiden Arten der Thätigkeit ein Vereinigungsband geben, an welchem das Bewuſstſeyn von der einen zur andern fortgeleitet wird; und ein ſolches wäre gerade das geforderte Kauſalitätsverhältniſs; nemlich daſs die in ſich zurükgehende Thätigkeit des Ich zu der objektiven ſich verhalte wie Urſache zu ſeinem bewirkten, daſs das Ich durch die erſtere ſich ſelbſt zur leztern beſtimme; daſs demnach die erſtere *unmittelbar* auf das Ich ſelbſt, aber *mittelbar* vermöge der dadurch geſchehnen Beſtimmung des Ich ſelbſt, als eines das Nicht-Ich beſtimmenden, auf das Nicht-Ich gehe, und dadurch die geforderte Kauſalität realiſirt würde.

Es

Es wird demnach zuerſt gefordert, daſs die Handlung des Ich, durch welche es ſich ſelbſt ſezt, (und welche im erſten Grundſatze aufgeſtellt worden,) zu der, vermittelſt welcher es ein Nicht-Ich ſezt (die im zweiten Grundſatze aufgeſtellt wurde), ſich verhalte, wie Urſache zum bewirkten. Nun hat im allgemeinen ein ſolches Verhältniſs nicht aufgezeigt werden können, vielmehr iſt es völlig widerſprechend gefunden worden; denn dann müſte das Ich durch das Setzen ſeiner Selbſt zugleich das Nicht-Ich ſetzen, mithin ſich nicht ſetzen, welches ſich ſelbſt aufhebt. — Es iſt ausdrücklich behauptet worden, das das Ich ſchlechthin, und ohne allen Grund ſich ſelbſt etwas entgegenſetze; und nur zu Folge der Unbedingtheit jener Handlung konnte der Satz, der dieſelbe aufſtellt, ein Grundſatz heiſsen. Es wurde aber zugleich angemerkt, daſs wenigſtens etwas in dieſer Handlung bedingt ſey, das Produkt derſelben — das, daſs das durch die Handlung des Gegenſetzens entſtandne nothwendig ein Nicht-Ich ſeyn müſſe, und nichts anderes ſeyn könne. Wir gehen jezt tiefer ein in den Sinn dieſer Bemerkung.

Das Ich ſezt *ſchlechthin* einen Gegenſtand, (ein gegenſtehendes, entgegengeſeztes Nicht-Ich.) Es iſt demnach im *bloſsen Setzen* deſſelben nur von ſich, und von nichts auſſer ihm abhängig. Wenn nur überhaupt ein *Gegenſtand*, und vermittelſt deſſelben das Ich nur überhaupt *begrenzt* geſezt wird, ſo iſt geſchehen, was verlangt wurde; an eine *beſtimmte* Grenze iſt dabei nicht zu denken. Das Ich iſt nun ſchlechthin begrenzt: aber wo geht ſeine Grenze? Innerhalb des

 Punktes

Punktes C oder auſſerhalb deſſelben? Wodurch könnte doch ein ſolcher Punkt beſtimmt ſeyn? Er bleibt lediglich von der Spontaneität des Ich, die durch jenes „ſchlechthin“ geſezt wird, abhängig. Der Grenzpunkt liegt, wohin in die Unendlichkeit ihn das Ich ſezt. Das Ich iſt endlich, weil es begrenzt ſeyn ſoll; aber es iſt in dieſer Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins unendliche immer weiter hinaus geſezt werden kann. Es iſt ſeiner Endlichkeit nach unendlich; und ſeiner Unendlichkeit nach endlich. — Es wird demnach durch jenes abſolute Setzen eines Objekts nicht eingeſchränkt, als inwiefern es ſich ſelbſt ſchlechthin, und ohne allen Grund einſchränkt; und da eine ſolche abſolute Einſchränkung dem abſoluten unendlichen Weſen des Ich widerſpricht, iſt ſie ſelbſt unmöglich, und das ganze Entgegenſetzen eines Nicht-Ich iſt unmöglich.

Aber ferner — es ſezt einen *Gegenſtand*, wohin auch in der Unendlichkeit es ihn ſetzen möge, und ſezt dadurch eine auſſer ihm liegende, und von ſeiner Thätigkeit (des Setzens) nicht abhängende, ſondern vielmehr ihr entgegengeſezte Thätigkeit. Dieſe entgegengeſezte Thätigkeit muſs allerdings in einem gewiſſen Sinne (ununterſucht in welchem) *im Ich liegen*, inſofern ſie darin geſezt iſt; ſie muſs aber auch in einem andern Sinne (gleichfalls ununterſucht in welchem) *im Gegenſtande liegen.* Dieſe Thätigkeit, inſofern ſie im Gegenſtande liegt, ſoll irgend einer Thätigkeit (= X) des Ich entgegengeſezt ſeyn; nicht derjenigen, wodurch ſie im Ich geſezt wird, denn dieſer iſt ſie gleich; mithin *irgend einer andern.* Es muſs mit-

mithin, insofern ein Gegenstand gesezt werden soll, und als Bedingung *der Möglichkeit eines solchen Setzens*, noch eine von der Thätigkeit des Setzens verschiedne Thätigkeit (= X) im Ich vorkommen. Welches ist diese Thätigkeit?

Zuförderst eine solche, die durch den Gegenstand *nicht aufgehoben wird;* denn sie soll der Thätigkeit des Gegenstandes entgegengesezt seyn; beide sollen demnach, als gesezt, neben einander bestehen: — also eine solche, deren Seyn vom Gegenstande unabhängig ist, so wie umgekehrt der Gegenstand von ihr unabhängig ist. — Eine solche Thätigkeit muss ferner im Ich schlechthin gegründet seyn, weil sie unabhängig vom Setzen alles Gegenstandes, und dieser im Gegentheil von ihr unabhängig ist; sie ist demnach gesezt durch die absolute Handlung des Ich, durch welche es sich selbst sezt. — Endlich soll, laut obigem, das Objekt in die Unendlichkeit hinaus gesezt werden können; diese ihm widerstehende Thätigkeit des Ich muss demnach selbst in die Unendlichkeit, über alles mögliche Objekt hinaus gehen; und selbst unendlich seyn. — Ein Objekt aber muss gesezt werden, so gewiss, als der zweite Grundsaz gültig ist. — Demnach ist X die durch das Ich in sich selbst gesezte unendliche Thätigkeit; und diese verhält sich zur objektiven Thätigkeit des Ich, wie Grund der Möglichkeit zu dem begründeten. Der Gegenstand wird bloss gesezt, insofern einer Thätigkeit des Ich widerstanden wird; keine solche Thätigkeit des Ich, kein Gegenstand. — Sie verhält sich wie das bestimmende zum bestimmten.

Nur *inwiefern* jener Thätigkeit widerſtanden wird, kann ein Gegenſtand geſezt werden; und inwiefern ihr nicht widerſtanden wird, iſt kein Gegenſtand.

Wir betrachten jezt dieſe Thätigkeit in Rükſicht ihrer Beziehung auf die des Gegenſtandes. — An ſich betrachtet ſind beide völlig unabhängig von einander, und völlig entgegengeſezt; es findet zwiſchen ihnen gar keine Beziehung Statt. Soll aber, laut der Forderung, ein Objekt geſezt werden, ſo müſſen ſie doch durch das ein Objekt ſetzende Ich auf einander bezogen werden. Von dieſer Beziehung hängt gleichfalls das Setzen eines Objekts überhaupt ab; inſofern ein Objekt geſezt wird, werden ſie bezogen, und inwiefern ſie nicht bezogen werden, wird kein Objekt geſezt. — Ferner, da das Objekt abſolut, ſchlechthin, und ohne allen Grund (der Handlung des Setzens bloſs als ſolcher) geſezt wird, ſo geſchiehet auch die Beziehung ſchlechthin und ohne allen Grund; und erſt jezt iſt völlig erklärt, inwiefern das Setzen eines Nicht-Ich abſolut ſey: es iſt abſolut, inwiefern es ſich auf jene lediglich vom Ich abhängende Beziehung gründet. Sie werden ſchlechthin bezogen, heiſst, ſie werden ſchlechthin gleich geſezt. Da ſie aber, ſo gewiſs ein Objekt geſezt werden ſoll, nicht gleich ſind, ſo läſst ſich nur ſagen, ihre Gleichheit werde ſchlechthin gefordert: ſie *ſollen* ſchlechthin gleich ſeyn. — Da ſie aber wirklich nicht gleich ſind, ſo bleibt immer die Frage, welches von beiden ſich nach dem andern richten, und in welchem der Grund der Gleichung angenommen werden ſolle. — Es iſt ſogleich einleuchtend, wie dieſe Frage beantwortet werden müſ-

ſe.

ſe. So wie das Ich geſezt iſt, iſt alle Realität geſezt; im Ich ſoll Alles geſezt ſeyn; das Ich ſoll ſchlechthin unabhängig, Alles aber ſoll von ihm abhängig ſeyn. Alſo, es wird die Uebereinſtimmung des Objekts mit dem Ich gefordert; und das abſolute Ich, gerade um ſeines abſoluten Seyns Willen, iſt es, welches ſie fordert *).

(Die Thätigkeit Y (in dem, was hernach als Objekt geſezt ſeyn wird) ſey gegeben: (es bleibt ununterſucht, *wie*, und *welchem Vermögen* des Subjekts.) Auf ſie wird eine Thätigkeit des Ich *bezogen*; es wird dem-

*) *Kants* kategoriſcher Imperativ. Wird es irgendwo klar, daſs *Kant* ſeinem kritiſchen Verfahren, nur ſtillſchweigend, gerade die Praemiſſen zu Grunde legte, welche die Wiſſenſchaftslehre aufſtellt, ſo iſt es hier. Wie hätte er jemals auf einen kategoriſchen Imperativ, als abſolutes Poſtulat der Uebereinſtimmung mit dem reinen Ich kommen können, ohne aus der Vorausſetzung eines abſoluten Seyns des Ich, durch welches alles geſezt wäre, und, inwiefern es nicht *iſt*, wenigſtens ſeyn *ſollte*. — *Kants* mehreſte Nachfolger ſcheinen das, was ſie über den kategoriſchen Imperativ ſagen, dieſem groſsen Manne bloſs nachzuſagen, und über den Grund der Befugniſs eines abſoluten Poſtulats noch nicht auf's reine gekommen zu ſeyn. — Nur *weil*, und *inwiefern* das Ich ſelbſt abſolut iſt, hat es das Recht abſolut zu poſtuliren; und dieſes Recht erſtrekt ſich denn auch nicht weiter, als auf ein Poſtulat dieſes ſeines abluten Seyns, aus welchem denn freilich noch manches andre ſich dürfte *deduciren* laſſen. — Eine Philoſophie, die an allen Enden, wo *ſie* nicht weiter fortkommen kann, ſich auf eine Thatſache des Bewuſstſeyns beruft, iſt um weniges gründlicher, als die verrufne Popular-Philoſophie.

demnach gedacht eine Thätigkeit auſſer dem Ich (= — Y), die jener Thätigkeit des Ich gleich wäre. Wo iſt bei dieſem Geſchäft der Beziehungsgrund? Offenbar in der Forderung, daſs *alle* Thätigkeit der des Ich gleich ſeyn ſolle, und dieſe Forderung iſt im abſoluten Seyn des Ich gegründet. — Y liegt in einer *Welt*, in der alle Thätigkeit der des Ich *wirklich* gleichen würde, und iſt ein Ideal. — Nun kommt Y mit — Y nicht überein, ſondern iſt demſelben *entgegengeſezt*. Daher wird es einem *Objekte* zugeſchrieben; und ohne jene Beziehung, und die abſolute Forderung, welche dieſelbe begründet, wäre kein Objekt für das Ich, ſondern daſſelbe wäre Alles in Allem, und gerade darum, wie wir tiefer unten ſehen werden, Nichts.)

Alſo, das abſolute Ich bezieht ſich ſelbſt ſchlechthin auf ein Nicht-Ich (jenes — Y), das, wie es ſcheint, zwar ſeiner *Form* nach, (inſofern es überhaupt etwas auſſer dem Ich) nicht aber ſeinem Gehalte nach Nicht-Ich ſeyn ſoll; denn es ſoll mit dem Ich vollkommen übereinſtimmen. Es kann aber mit demſelben nicht übereinſtimmen, inſofern es auch nur der Form nach ein Nicht-Ich ſeyn ſoll; mithin iſt jene auf daſſelbe bezogne Thätigkeit des Ich gar kein Beſtimmen (zur wirklichen Gleichheit) ſondern es iſt bloſs eine *Tendenz*, ein *Streben* zur Beſtimmung, das dennoch völlig rechtskräftig iſt, denn es iſt durch das abſolute Setzen des Ich geſezt.

Das Reſultat unſrer bisherigen Unterſuchungen iſt demnach folgendes: die reine in ſich ſelbſt zurükgehen-

hende Thätigkeit des Ich ist *in Beziehung auf ein mögliches Objekt* ein *Streben*; und zwar, laut obigem Beweise, *ein unendliches Streben.* Dieses unendliche Streben ist in's unendliche hinaus die *Bedingung der Möglichkeit alles Objekts*: kein Streben, kein Objekt.

Wir sehen jezt, inwiefern durch diese aus andern Grundsätzen erwiesnen Resultate der Aufgabe, die wir übernahmen, Genüge geschehen, und inwiefern der aufgezeigte Widerspruch gelös't sey. — Das Ich, welches, überhaupt als Intelligenz betrachtet, von einem Nicht-Ich abhängig, und lediglich nur insofern Intelligenz ist, inwiefern ein Nicht-Ich ist, soll dennoch bloss vom Ich abhängen; und um dieses möglich zu finden, musten wir wieder eine Kausalität des Ich zur Bestimmung des Nicht-Ich annehmen, insofern dasselbe Objekt des intelligenten Ich seyn soll. Auf den ersten Anblik, und das Wort in seiner ganzen Ausdehnung genommen, hob eine solche Kausalität sich selbst auf; unter Voraussetzung derselben war entweder das Ich nicht gesezt, oder das Nicht-Ich nicht gesezt, und mithin konnte kein Kausalitäts-Verhältniss zwischen ihnen Statt finden. Wir suchten diesen Widerstreit zu vermitteln durch die Unterscheidung zweier entgegengesezter Thätigkeiten des Ich, der reinen, und der objektiven; und durch die Voraussetzung, dass vielleicht die erstere zur zweiten unmittelbar sich verhalten möchte, wie Ursache zum bewirkten; die zweite unmittelbar zum Objekte sich verhalten möchte wie Ursache zum bewirkten, und dass demnach die reine Thätigkeit des Ich wenigstens *mittelbar* (durch das Mittelglied der objektiven Thätigkeit

keit) mit dem Objekte im Kausalitäts-Verhältnisse stehen dürfte. Inwiefern ist nun diese Voraussetzung bestätigt worden, und inwiefern nicht?

Inwiefern hat fürs erste die reine Thätigkeit des Ich sich als Ursache der objektiven bewährt? Zuförderst, insofern kein Objekt gesezt werden kann, wenn nicht eine Thätigkeit des Ich vorhanden ist, welcher die des Objekts entgegengesezt ist, und diese Thätigkeit nothwendig vor allem Objekte schlechthin und lediglich durch das Subjekt selbst im Subjekte seyn muss, mithin die reine Thätigkeit desselben ist, ist die reine Thätigkeit des Ich als solche, *Bedingung aller ein Objekt setzenden Thätigkeit.* Insofern aber diese reine Thätigkeit ursprünglich sich auf gar kein Objekt bezieht, und von demselben, so wie dasselbe von ihr gänzlich unabhängig ist, muss sie durch eine gleichfalls absolute Handlung des Ich, auf die des Objekts, (das insofern noch nicht als *Ob*jekt gesezt ist) *), bezogen

*) Die Behauptung, dass die reine Thätigkeit *an sich*, und *als solche* sich auf ein Objekt bezöge, und dass es dazu keiner besondern absoluten Handlung des Beziehens bedürfte, wäre der transcendentale Grundsatz *des intelligiblen Fatalismus*; des konsequentesten Systems über Freyheit, das vor der Begründung einer Wissenschaftslehre möglich war: und aus diesem Grundsatze wäre man denn allerdings in Rüksicht auf endliche Wesen zu der Folgerung berechtigt, dass insofern keine reine Thätigkeit gesezt seyn könne, inwiefern sich keine äussere, und dass das endliche Wesen schlechthin endlich, es versteht sich nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihm, gesezt sey. Von der Gottheit, d. i. von einem Wesen, durch dessen reine

zogen, mit ihr verglichen werden. Ob nun gleich diese Handlung, *als* Handlung, ihrer *Form* nach (dafs sie wirklich geschieht) *absolut* ist; (auf ihr absolutes Seyn gründet sich die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen, wie wir zu seiner Zeit sehen werden) so ist sie doch ihrem *Gehalte* nach, (dafs sie ein *Beziehen* ist, und Gleichheit, und Subordination dessen, was nachmals als Objekt gesezt wird, fordert,) durch das absolute Geseztseyn des Ich, als Inbegrif aller Realität, abermals bedingt: und die reine Thätigkeit ist in dieser Rüksicht *Bedingung des Beziehens*, ohne welches kein Setzen des Objekts möglich ist. — Inwiefern die reine Thätigkeit durch die so eben aufgezeigte Handlung auf ein (mögliches) Objekt bezogen wird, ist sie, wie gesagt, ein Streben. Dafs überhaupt die reine Thätigkeit in Beziehung auf ein Objekt gesezt wird, davon liegt der Grund nicht in der reinen Thätigkeit an sich; dafs aber, *wenn* sie so gesezt wird, sie als ein *Streben* gesezt wird, davon liegt in ihr der Grund.

(Iene Forderung, dafs alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesezt seyn solle, ist die Forderung dessen, was man praktische Vernunft nennt, und mit Recht so nennt. Ein solches praktisches Vermögen der Vernunft war

 bis-

reine Thätigkeit unmittelbar auch seine objektive gesezt wäre, würde, wenn nur nicht überhaupt ein solcher Begriff für uns überschwenglich wäre, das System des intelligiblen Fatalismus gelten.

bisher postulirt, aber nicht erwiesen worden. Die Anforderung, welche von Zeit zu Zeit an die Philosophen erging, zu erweisen, *dass* die Vernunft praktisch sey, war demnach sehr gerecht. — Ein solcher Beweiss nun muss für die theoretische Vernunft selbst befriedigend geführt, und dieselbe darf nicht bloss durch einen Machtspruch abgewiesen werden. Dies ist auf keine andere Art möglich, als so, dass gezeigt werde, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey; es sey keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das leztere. Und dies ist denn so eben geschehen, indem dargethan worden, dass ohne ein Streben, überhaupt kein Objekt möglich sey.)

Noch aber haben wir eine Schwierigkeit zu lösen, die unsre ganze Theorie umzustossen droht. Nemlich die geforderte Beziehung der Tendenz der reinen Thätigkeit auf die des nachmaligen Objekts, — diese Beziehung geschehe nun unmittelbar, oder vermittelst eines nach der Idee jener reinen Thätigkeit entworfnen Ideals, — ist nicht möglich, wenn nicht schon auf irgend eine Weise die Thätigkeit des Objekts dem beziehenden Ich gegeben seyn soll. Lassen wir sie ihm nun auf die gleiche Weise durch Beziehung derselben auf eine Tendenz der reinen Thätigkeit des Ich gegeben seyn, so dreht sich unsre Erklärung im Zirkel, und wir erhalten schlechthin keinen ersten Grund der Beziehung überhaupt. Ein solcher erster Grund

muss,

mufs, es verfteht fich blofs in einer Idee, weil es ein erfter Grund feyn foll, aufgezeigt werden.

Das abfolute Ich ift fchlechthin fich felbft gleich: alles in ihm ift Ein und ebendaffelbe Ich, und gehört, (wenn es erlaubt ift, fich fo uneigentlich auszudrücken), zu Einem und eben demfelben Ich; es ift da nichts zu unterfcheiden, kein mannigfaltiges, das Ich ift Alles, und ift Nichts, weil es *für fich* nichts ift, kein fetzendes und kein gefeztes in fich felbft unterfcheiden kann. — Es *ftrebt*, (welches gleichfalls nur uneigentlich in Rükficht auf eine künftige Beziehung gefagt wird) kraft feines Wefens fich in diefem Zuftande zu behaupten. — Es thut in ihm fich eine Ungleichheit, und darum etwas fremdartiges hervor: (*Dafs* das gefchehe, läfst fich a priori gar nicht erweifen, fondern jeder kann es fich nur in feiner eignen Erfahrung darthun. Ferner können wir bis jezt von diefem fremdartigen weiter auch gar nichts fagen, als dafs es *nicht* aus dem innern Wefen des Ich abzuleiten ift, denn in diefem Falle wäre es überhaupt nichts zu unterfcheidendes).

Diefes fremdartige fteht nothwendig im Streite mit dem Streben des Ich, fchlechthin identifch zu feyn; und denken wir uns irgend ein intelligentes Wefen aufser dem Ich, welches daffelbe in jenen zwei verfchiedenen Zuftänden beobachtet, fo wird *für daffelbe* das Ich eingefchränkt, feine Kraft zurükgedrängt erfcheinen, wie wir z. B. es in der Körper-Welt annehmen.

Aber

Aber nicht ein Wesen ausser dem Ich, sondern das Ich selbst soll die Intelligenz seyn, welches jene Einschränkung sezt; und wir müssen demnach noch einige Schritte weiter gehen, um die aufgezeigte Schwierigkeit zu lösen. — Ist das Ich sich selbst gleich, und strebt es nothwendig nach der vollkommenen Identität mit sich selbst, so muss es dieses, *nicht* durch sich selbst, unterbrochne Streben straks wiederherstellen; und so würde denn eine Vergleichung zwischen dem Zustande seiner Einschränkung, und der Wiederherstellung des gehemmten Strebens, also eine blosse Beziehung seiner selbst auf sich selbst, ohne alles Hinzuthun des Objekts möglich, wenn sich ein Beziehungsgrund zwischen beiden Zuständen aufzeigen liesse.

Setzet die strebende Thätigkeit des Ich gehe von A bis C fort ohne Anstoss, so ist bis C nichts zu unterscheiden, denn das Ich, und Nicht-Ich ist nicht zu unterscheiden, und es findet bis dahin gar nichts statt, dessen das Ich sich je bewusst werden könnte. In C wird diese, den ersten Grund alles Bewusseyns enthaltende, aber nie zum Bewustseyn gelangende Thätigkeit gehemmt. Aber vermöge ihres eignen innern Wesens kann sie nicht gehemmt werden; sie geht demnach über C. fort, aber als eine solche, die von aussen gehemmt worden, und *nur* durch ihre eigne innere Kraft sich erhält; und so bis an den Punkt, wo kein Widerstand mehr ist, z. B. bis D. [a) über D hinaus kann sie eben so wenig Gegenstand des Bewustseyns seyn, als von A bis C, aus dem gleichen Grunde. b) Es wird hier gar nicht gesagt, dass das Ich selbst seine Thätigkeit, als eine gehemmte und nur durch sich

selbst

selbst sich erhaltende setze; sondern nur, dass irgend eine Intelligenz ausser dem Ich sie als eine solche würde setzen können.]

Wir bleiben zur Beförderung der Deutlichkeit innerhalb der so eben gemachten Voraussetzung. — Eine Intelligenz, welche das geforderte richtig und der Sache gemäss setzen sollte — und diese Intelligenz sind gerade wir selbst in unsrer gegenwärtigen wissenschaftlichen Reflexion — müsste jene Thätigkeit nothwendig als die eines *Ich* — eines sich selbst setzenden Wesens, dem nur dasjenige zukommt, was es in sich sezt, — setzen. Mithin müsste das Ich selbst sowohl die Hemmung seiner Thätigkeit, als die Wiederherstellung derselben, in sich selbst setzen, so gewiss es die Thätigkeit eines Ich seyn soll, welche gehemmt, und wiederhergestellt wird. Aber *sie kann nur als wiederhergestellt gesezt werden, inwiefern sie als gehemmt; und nur als gehemmt, inwiefern sie als wiederhergestellt gesezt wird*, denn beides steht nach obigem in Wechselbestimmung. Mithin sind die zu vereinigenden Zustände schon an und für sich synthetisch vereinigt; anders, als vereinigt können sie gar nicht gesezt werden. *Dass* sie aber überhaupt gesezt werden, liegt in dem blossen Begriffe des Ich, und wird mit ihm zugleich postulirt. Und so wäre demnach lediglich die gehemmte Thätigkeit, die aber doch gesezt, und demnach wieder hergestellt seyn muss, im Ich, und durch das Ich zu setzen.

Alles Setzen des Ich ginge demnach aus vom Setzen eines bloss subjektiven Zustandes; alle Synthesis

von

von einer in sich selbst nothwendigen Synthesis eines Entgegengesezten im blossen Subjekte. Dieses bloss und lediglich subjektive wird sich tiefer unten als das *Gefühl* zeigen.

Als Grund dieses Gefühls wird nun weiter eine Thätigkeit des Objekts gesezt; diese Thätigkeit wird demnach allerdings, wie oben gefordert wurde, dem beziehenden Subjekte gegeben durchs Gefühl, und nun ist die verlangte Beziehung auf eine Thätigkeit des reinen Ich möglich.

Dies zur Lösung der aufgezeigten Schwierigkeit. Iezt gehen wir zurük zu dem Punkte, von welchem wir ausgingen. Kein unendliches Streben des Ich, kein endliches Objekt im Ich: war das Resultat unsrer Untersuchung, und dadurch scheint denn der Widerspruch zwischen dem endlichen bedingten Ich, als Intelligenz, und zwischen dem unendlichen und unbedingten gehoben. Wenn wir aber die Sache genauer ansehen, so finden wir, dass er zwar von dem Punkte, auf welchem wir ihn antrafen, zwischen dem intelligenten, und nicht-intelligenten Ich, entfernt, überhaupt aber nur weiter hinaus geschoben sey, und höhere Grundsätze in Widerstreit bringe.

Nemlich wir hatten den Widerspruch zwischen einer unendlichen u. einer endlichen Thätigkeit eines u. eben desselben Ich zu lösen, und lösten ihn so, dass die *unendliche* Thätigkeit schlechthin nicht objektiv, sondern lediglich in sich selbst *zurükgehend*, die *endliche* aber *objektiv* sey. Nunmehr aber ist die unendliche Thätigkeit

selbst,

selbst, als ein *Streben*, bezogen auf das Objekt, mithin insofern selbst objektive Thätigkeit; und da dieselbe dennoch unendlich bleiben, aber auch die erstere endliche objektive Thätigkeit neben ihr bestehen soll, so haben wir eine unendliche, und eine endliche objektive Thätigkeit eines und eben desselben Ich, welche Annahme abermals sich selbst widerspricht. Dieser Widerspruch läfst sich nur dadurch lösen, dafs gezeigt werde, die unendliche Thätigkeit des Ich sey in einem andern Sinne objektiv, als seine endliche Thätigkeit.

Die Vermuthung, welche sich jedem auf den ersten Anblik darbietet, ist ohne Zweifel diese, dafs die endliche objektive Thätigkeit des Ich auf ein *wirkliches*, sein unendliches Streben aber auf ein blofs *eingebildetes* Objekt gehe. Diese Vermuthung wird sich allerdings bestätigen. Da aber dadurch die Frage in einem Zirkel beantwortet, und eine Unterscheidung schon vorausgesezt wird, die erst durch Unterscheidung jener beiden Thätigkeiten möglich ist, so müssen wir in die Untersuchung dieser Schwierigkeit etwas tiefer hinein gehen.

Alles Objekt ist nothwendig bestimmt, so gewifs es ein Objekt seyn soll; denn insofern es das ist, bestimmt es selbst das Ich, und sein Bestimmen desselben ist selbst bestimmt, (hat seine Grenze.) Alle objektive Thätigkeit ist demnach, so gewifs sie das ist, bestimmend, und insofern auch bestimmt; demnach auch endlich. Mithin kann selbst jenes unendliche Streben nur in einem gewissen Sinne unendlich seyn, und in einem gewissen andern mufs es endlich seyn,

Nun

Nun wird demselben eine objektive endliche Thätigkeit *entgegengesezt*; diese muss demnach endlich seyn in demjenigen Sinne, in welchem das Streben unendlich ist, und das Streben ist unendlich, inwiefern diese objektive Thätigkeit endlich ist. Das Streben hat wohl ein Ende; es hat nur nicht gerade das Ende, welches die objektive Thätigkeit hat. Es fragt sich nur, welches dieses Ende sey.

Die endliche objektive Thätigkeit sezt zum Behuf ihres Bestimmens schon eine der unendlichen Thätigkeit des Ich entgegengesezte Thätigkeit desjenigen voraus, was nachmals als Objekt bestimmt wird. Sie ist, zwar nicht inwiefern sie überhaupt handelt, denn insofern ist sie nach dem obigen absolut, sondern inwiefern sie die *bestimmte* Grenze des Objekts sezt (dass es gerade in so weit, u. nicht mehr oder weniger dem Ich widerstehe) abhängig, beschränkt, und endlich. Der Grund ihres Bestimmens, und mithin auch ihres Bestimmtseyns, liegt ausser ihr. — Ein durch diese insofern beschränkte Thätigkeit bestimmtes Objekt ist ein *wirkliches*.

In dieser Rüksicht ist das Streben nicht endlich; es geht über jene durch das Objekt vorgezeichnete Grenzbestimmung hinaus, und muss laut obigem darüber hinaus gehen, wenn eine solche Grenzbestimmung seyn soll. Es bestimmt nicht die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der Thätigkeit des Ich steht, abhängende Welt, sondern eine Welt, wie sie seyn würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesezt wäre; mithin eine ideale, bloss durch das Ich, und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesezte Welt.

Inwiefern aber ist dennoch das Streben auch endlich? Inwiefern es überhaupt auf ein Objekt geht, und diesem Objekte, so gewiss es ein solches seyn soll, Grenzen setzen muss. Nicht die Handlung des Bestimmens überhaupt, aber die Grenze der Bestimmung hing bei dem wirklichen Objekte vom Nicht-Ich ab: bei dem idealen Objekte aber hängt die Handlung des Bestimmens sowohl, als die Grenze, lediglich vom Ich ab; dasselbe steht unter keiner andern Bedingung, als unter der, dass es überhaupt Grenzen setzen muss, die es in die Unendlichkeit hinaus erweitern kann, weil diese Erweiterung lediglich von ihm abhängt.

Das Ideal ist absolutes Produkt des Ich; es lässt sich ins unendliche hinaus erhöhen, aber es hat in jedem bestimmtem Momente seine Grenze, die in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche seyn muss. Das unbestimmte Streben überhaupt, — das insofern freilich nicht Streben heissen sollte, weil es kein Objekt hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können, — welches ausserhalb aller Bestimmbarkeit liegt — ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewusstseyn, noch kann es dazu kommen, weil Bewusstseyn nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Sobald aber über dasselbe reflektirt wird, wird es nothwendig endlich. So wie der Geist inne wird, dass es endlich sey, dehnt er es wieder aus; sobald er sich aber die Frage aufwirft: ist es nun unendlich, wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort in's Unendliche.

Alſo die Zuſammenſetzung *unendlich*, und *objectiv* iſt ſelbſt ein Widerſpruch. Was auf ein Objekt geht, iſt endlich, und was endlich iſt, geht auf ein Objekt. Dieſer Widerſpruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, daſs das Objekt überhaupt wegfiele; es fällt aber nicht weg, auſser in einer vollendeten Unendlichkeit. Das Ich kann das Objekt ſeines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem beſtimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, ſo wäre es gar kein Objekt mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realiſirt, welches aber ſelbſt ein Widerſpruch iſt.

Dennoch ſchwebt die Idee einer ſolchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und iſt im Innerſten unſers Weſens enthalten. Wir ſollen, laut der Anforderung deſſelben an uns, den Widerſpruch löſen; ob wir ſeine Löſung gleich nicht als möglich denken können, und vorausſehen, daſs wir ſie in keinem Momente unſers in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daſeyns werden als möglich denken können. Aber eben dies iſt das Gepräge unſerer Beſtimmung für die Ewigkeit.

Und ſo iſt denn nunmehro das Weſen des Ich beſtimmt, inſoweit es beſtimmt werden kann, und die Widerſprüche in demſelben gelöſst, inſoweit ſie gelöſt werden können. Das Ich iſt unendlich, aber bloſs ſeinem Streben nach; es ſtrebt unendlich zu ſeyn. Im Begriffe des Strebens ſelbſt aber liegt ſchon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht *widerſtrebt* wird, iſt kein Streben. Wäre das Ich mehr als ſtrebend; hätte es eine unendliche Kauſalität, ſo wäre es kein Ich, es ſezte ſich nicht ſelbſt, und wäre demnach Nichts.

Hätte

Hätte es dieses unendliche Streben nicht, so könnte es abermals nicht sich selbst setzen, denn es könnte sich nichts entgegensetzen; es wäre demnach auch kein Ich, und mithin Nichts.

Wir legen das bis jezt deducirte noch auf einem andern Wege dar, um den für den praktischen Theil der Wissenschaftslehre höchstwichtigen Begriff des Strebens völlig klar zu machen.

Es giebt, nach der bisherigen Erörterung, ein Streben des Ich, das bloss insofern ein Streben ist, als ihm widerstanden wird, und als es keine Kausalität haben kann; also ein Streben, das, inwiefern es dies ist, auch mit durch ein Nicht-Ich bedingt wird.

Insofern es keine Kausalität haben kann, sagte ich; mithin wird eine solche Kausalität gefordert. Dass eine solche Forderung absoluter Kausalität im Ich ursprünglich vorhanden seyn müsse, ist aus dem ohne sie nicht zu lösenden Widerspruche zwischen dem Ich, als Intelligenz, und als absolutem Wesen, dargethan worden. Demnach ist der Beweiss apagogisch geführt, es ist gezeigt worden, dass man die Identität des Ich aufgeben müsse, wenn man die Forderung einer absoluten Kausalität nicht annehmen wolle.

Diese Forderung muss sich auch direkt, und genetisch erweisen lassen; sie muss sich nicht nur durch Berufung auf höhere Principien, denen ohne sie widersprochen würde, glaubwürdig machen, sondern von diesen höhern Principien selbst eigentlich *deduci-*

ren lassen, so dass man einsehe, *wie* eine solche Forderung im menschlichen Geiste entstehe. — Es muss sich nicht bloss ein Streben nach einer (durch ein bestimmtes Nicht-Ich) bestimmten Kausalität, sondern ein Streben nach Kausalität überhaupt aufzeigen lassen, welches leztere das erstere begründet. — Eine über das Objekt hinaus gehende Thätigkeit wird ein Streben, eben darum, weil sie über das Objekt hinaus geht, und mithin nur unter der Bedingung, dass schon ein Objekt vorhanden sey. Es muss sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Objekt möglich wird, aufzeigen lassen. Dieses aller widerstrebenden Thätigkeit vorausgehende, und ihre Möglichkeit in Rüksicht auf das Ich begründende Herausgehen muss bloss, und lediglich im Ich begründet seyn; und durch dasselbe erhalten wir erst den wahren Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und intelligenten Ich.

Wir erklären uns noch deutlicher über den eigentlichen Fragepunkt: — Es ist völlig klar, dass das Ich, inwiefern es sich selbst schlechthin sezt, inwiefern es ist, wie es sich sezt, und sich sezt, wie es ist, schlechterdings sich selbst gleich seyn müsse, und dass insofern in ihm gar nichts Verschiednes vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, dass *wenn* etwas Verschiednes in ihm vorkommen solle, dasselbe durch ein Nicht-Ich gesezt seyn müsse. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, *so muss die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich,* vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher ge-

gründe

gründet ſeyn; das Ich muſs urſprünglich, und ſchlechthin in ſich die Möglichkeit ſetzen, daſs etwas auf daſſelbe einwirke; es muſs ſich, unbeſchadet ſeines abſoluten Setzens durch ſich ſelbſt, für ein anderes Setzen gleichſam offen erhalten. Demnach müſste ſchon urſprünglich im Ich ſelbſt eine Verſchiedenheit ſeyn, wenn jemals eine darein kommen ſollte; und zwar müſste dieſe Verſchiedenheit im abſoluten Ich, als ſolchem, gegründet ſeyn. — Der anſcheinende Widerſpruch dieſer Vorausſetzung wird zu ſeiner Zeit ſich von ſelbſt löſen, und die Ungedenkbarkeit derſelben ſich verlieren.

Das Ich ſoll etwas heterogenes, fremdartiges, von ihm ſelbſt zu unterſcheidendes in ſich antreffen: von dieſem Punkte kann am füglichſten unſre Unterſuchung ausgehen.

Aber dennoch ſoll dieſes fremdartige *im Ich* angetroffen werden, und muſs darin angetroffen werden. Wäre es *auſſer dem Ich*, ſo wäre es für das Ich Nichts, und es würde daraus Nichts für das Ich erfolgen. Mithin muſs es in gewiſſer Rükſicht dem Ich auch *gleichartig* ſeyn; es muſs demſelben zugeſchrieben werden können.

Das Weſen des Ich beſteht in ſeiner Thätigkeit; ſoll demnach jenes heterogene dem Ich auch zugeſchrieben werden können; ſo muſs es überhaupt ſeyn eine Thätigkeit des Ich, die als ſolche nicht fremdartig ſeyn kann, ſondern deren bloſse *Richtung* vielleicht fremdartig, nicht im Ich, ſondern auſſer dem

Ich begründet ist. — Wenn die Thätigkeit des Ich, nach der mehrmals gemachten Voraussetzung, hinaus geht in das Unendliche, in einem gewissen Punkte aber angestoſsen, doch dadurch nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurükgetrieben wird, so ist und bleibt die Thätigkeit des Ich, insofern sie das ist, immer Thätigkeit des Ich; nur daſs sie zurükgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig, und zuwider. Es bleiben hierbei nur die schwierigen Fragen unbeantwortet, mit deren Beantwortung wir aber auch in das Innerste des Wesens des Ich eindringen: wie kommt das Ich zu dieser Richtung seiner Thätigkeit *nach auſsen* in die Unendlichkeit? wie kann von ihm eine Richtung nach auſsen von einer nach innen unterschieden werden? und warum wird die nach innen zurükgetriebne als fremdartig und nicht im Ich begründet, angesehen?

Das Ich sezt sich selbst schlechthin, und insofern ist seine Thätigkeit in sich selbst zurükgehend. Die Richtung derselben ist, — wenn es erlaubt ist, etwas noch nicht abgeleitetes vorauszusetzen, bloſs um uns verständlich machen zu können, und wenn es ferner erlaubt ist ein Wort aus der Naturlehre zu entlehnen, das gerade von dem gegenwärtigen transcendentalen Punkte aus erst in dieselbe kommt, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird — die Richtung derselben, sage ich, ist lediglich *centripetal*. (*Ein* Punkt bestimmt keine Linie; es müssen für die Möglichkeit einer solchen immer ihrer zwei gegeben seyn, wenn auch der zweite in der Unendlichkeit läge, und die bloſse Direktion bezeichnete. Eben so, und gerade aus dem gleichen Grunde giebt es keine Richtung, wenn es ihrer nicht

zwei,

zwei, und zwar zwei entgegengesezte giebt. Der Begriff der Richtung ist ein bloſser Wechselbegriff; *eine* Richtung ist gar keine, und ist schlechthin undenkbar. Mithin können wir der absoluten Thätigkeit des Ich eine Richtung, und eine centripetale Richtung nur unter der stillschweigenden Voraussetzung zuschreiben, daſs wir auch eine andere centrifugale Richtung dieser Thätigkeit entdecken werden. Nach der äussersten Strenge genommen ist in der gegenwärtigen Vorstellungsart das Bild des Ich ein mathematischer, sich selbst durch sich selbst konstituirender Punkt, in welchem keine Richtung, und überhaupt nichts zu unterscheiden ist; der *ganz* ist, *wo* er ist, und dessen Inhalt und Grenze (Gehalt, und Form) Eins, und eben dasselbe ist.) Liegt im Wesen des Ich nichts weiter, als lediglich diese konstitutive Thätigkeit, so ist es, was für uns jeder Körper ist. Wir schreiben dem Körper auch zu eine *innere*, durch sein bloſses Seyn gesezte Kraft; (nach dem Satze A = A.) aber, wenn wir nur transcendental philosophiren, und nicht etwa transcendent, nehmen wir an, daſs *durch uns* gesezt werde, *daſs* sie durch das bloſse Seyn des Körpers (für uns) gesezt sey; nicht aber, daſs *durch und für den Körper selbst* gesezt werde, *daſs* sie gesezt sey: und darum ist der Körper für uns leblos, und seelenlos, und kein Ich. Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz ausser ihm; sondern es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesezt. Es soll demnach, so gewiſs es ein Ich ist, das Princip des Lebens, und des Bewuſstseyns lediglich in sich selbst haben. Demnach muſs das Ich, so gewiſs es ein Ich ist, unbedingt, und

 ohne

ohne allen Grund das Princip in ſich haben über ſich ſelbſt zu reflektiren; und ſo haben wir urſprünglich das Ich in zweierlei Rükſicht, theils, inwiefern es reflektirend iſt, und inſofern iſt die Richtung ſeiner Thätigkeit centripetal; theils, inwiefern er dasjenige iſt, worauf reflektirt wird, und inſofern iſt die Richtung ſeiner Thätigkeit centrifugal, und zwar centrifugal in die Unendlichkeit hinaus. Das Ich iſt geſezt, als Realität, und indem reflektirt wird, ob es Realität habe, wird es nothwendig, als *Etwas*, als ein Quantum geſezt; es iſt aber geſezt, als alle Realität, mithin wird es nothwendig geſezt, als ein unendliches Quantum, als ein die Unendlichkeit ausfüllendes Quantum.

Demnach ſind centripetale und centrifugale Richtung der Thätigkeit beide auf die gleiche Art im Weſen des Ich gegründet; ſie ſind beide Eins, und eben daſſelbe, und ſind bloſs inſofern unterſchieden, inwiefern über ſie, als unterſchiedne, reflektirt wird. — (Alle centripetale Kraft in der Körperwelt iſt bloſses Produkt der Einbildungskraft des Ich, nach einem Geſetze der Vernunft Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen, wie ſich zu ſeiner Zeit zeigen wird.)

Aber die Reflexion, wodurch beide Richtungen unterſchieden werden könnten, iſt nicht möglich, wenn nicht ein drittes hinzukommt, worauf ſie bezogen werden können, oder welches auf ſie bezogen werden könne. — Der Forderung, (wir müſſen immer etwas vorausſetzen, das noch nicht nachgewieſen iſt, um uns auch nur ausdrüken zu können; denn der Strenge nach iſt bis jezt noch gar keine *Forderung*, als Gegen-

gentheil des *wirklich geschehenden* möglich) der Forderung, daſs im Ich alle Realität seyn solle, geschieht unter unsrer Voraussetzung Genüge; beide Richtungen der Thätigkeit des Ich, die centripetale, und centrifugale fallen zusammen, und sind nur Eine, und eben dieselbe Richtung. (Setzet zur Erläuterung, das Selbstbewuſstseyn Gottes soll erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, daſs Gott über sein eignes Seyn reflektire. Da aber in Gott *das reflektirte* Alles in Einem, und Eins in Allem, und *das reflektirende* gleichfalls Alles in Einem, und Eins in Allem seyn würde, so würde in und durch Gott reflektirtes, und reflektirendes, das Bewuſstseyn selbst, und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewuſstseyn Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d. i. für alle Vernunft, die an das Gesez *der Bestimmung* desjenigen, worüber reflektirt wird, gebunden ist, ewig unerklärbar, und unbegreiflich bleiben wird.) So ist demnach aus dem oben vorausgesezten kein Bewuſstseyn abzuleiten: denn beide angenommene Richtungen lassen sich nicht unterscheiden.

Nun aber soll die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich in irgend einem Punkte angestoſsen, und in sich selbst zurükgetrieben werden; und das Ich soll demnach die Unendlichkeit nicht ausfüllen. *Daſs* dies geschehe, als Faktum, läſst aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden; aber es läſst allerdings sich darthun, daſs es geschehen müsse, *wenn* ein wirkliches Bewuſstseyn möglich seyn soll.

Jene Forderung des in der gegenwärtigen Funktion reflektirenden Ich, dass das durch dasselbe reflektirte Ich die Unendlichkeit ausfüllen solle, bleibt, und wird durch jenen Anstoss gar nicht eingeschränkt. Die Frage, ob es dieselbe ausfülle, und das Resultat, dass es dieselbe wirklich nicht ausfülle, sondern in C begränzt sey, bleibt — und erst jezt ist die geforderte Unterscheidung zweier Richtungen möglich.

Nemlich nach der Forderung des absoluten Ich sollte seine (insofern centrifugale) Thätigkeit hinausgehen in die Unendlichkeit; aber sie wird in C reflektirt, wird mithin centripetal, und nun ist durch Beziehung auf jene ursprüngliche Forderung einer ins Unendliche hinausgehenden centrifugalen Richtung — was unterschieden werden soll, muss auf ein drittes bezogen werden — die Unterscheidung möglich, weil nun in der Reflexion angetroffen wird eine jener Forderung gemässe centrifugale, und eine ihr widerstreitende (die zweite, durch den Anstoss reflektirte) centripetale Richtung.

Zugleich wird dadurch klar, warum diese zweite Richtung als etwas fremdartiges betrachtet, und aus einem dem Princip des Ich entgegengesezten Princip abgeleitet wird.

Und so ist denn die so eben aufgestellte Aufgabe gelöst. Das ursprüngliche Streben nach einer Kausalität überhaupt im Ich ist genetisch abgeleitet aus dem Gesetze des Ich, über sich selbst zu reflektiren, und

zu

zu fordern, daſs es in dieſer Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, ſo gewiſs es ein Ich ſeyn ſoll. Iene nothwendige Reflexion des Ich auf ſich ſelbſt iſt der Grund alles Herausgehens aus ſich ſelbſt, und die Forderung, daſs es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Kauſalität überhaupt; und beide ſind lediglich in dem abſoluten Seyn des Ich begründet.

Es iſt, wie gleichfalls gefordert wurde, der Grund der Möglichkeit eines Einfluſſes des Nicht-Ich auf das Ich im Ich ſelbſt dadurch aufgefunden worden. Das Ich ſezt ſich ſelbſt ſchlechthin, und dadurch iſt es in ſich ſelbſt vollkommen, und allem äuſſern Eindrucke verſchloſſen. Aber es muſs auch, wenn es ein Ich ſeyn ſoll, ſich ſetzen, als durch ſich ſelbſt geſezt; und durch dieſes neue, auf ein urſprüngliches Setzen ſich beziehende Setzen öfnet es ſich, daſs ich ſo ſage, der Einwirkung von auſſen; es ſezt lediglich durch dieſe Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daſs auch etwas in ihm ſeyn könne, was nicht durch daſſelbe ſelbſt geſezt ſey. Beide Arten des Setzens ſind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich; ohne die erſtere würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden ſeyn, welche eingeſchränkt werden könnte; ohne die zweite würde dieſe Thätigkeit nicht für das Ich eingeſchränkt ſeyn; das Ich würde ſich nicht ſetzen können, als eingeſchränkt. So ſteht das Ich, als Ich, urſprünglich in Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt; und dadurch erſt wird ein Einfluſs von auſſen in daſſelbe möglich.

Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und intelligenten Wesen des Ich gefunden. — Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesezten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich sezt sich selbst schlechthin*, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebnen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusstseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar, [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.)

Das Ich muss — und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe — über sich reflektiren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es *praktisch*: nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; eben so wenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee, und von dem möglichen Anstosse völlig abstrahirt wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist. —

Hier-

Hierdurch entſteht die Reihe deſſen, was ſeyn *ſoll*, und was durch das bloſse Ich gegeben iſt; alſo die Reihe des *Idealen*.

Geht die Reflexion auf dieſen Anſtoſs, und betrachtet das Ich demnach ſein Herausgehen als beſchränkt; ſo entſteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des *Wirklichen*, die noch durch etwas anderes beſtimmt wird, als durch das bloſse Ich. — Und inſofern iſt das Ich *theoretiſch*, oder *Intelligenz*.

Iſt kein praktiſches Vermögen im Ich, ſo iſt keine Intelligenz möglich; geht die Thätigkeit des Ich nur bis zum Punkte des Anſtoſses, und nicht über allen möglichen Anſtoſs hinaus, ſo iſt im Ich, und für das Ich kein anſtoſsendes, kein Nicht-Ich, wie ſchon mehrmals dargethan worden. Hinwiederum, iſt das Ich nicht Intelligenz, ſo iſt kein Bewuſstſeyn ſeines praktiſchen Vermögens, und überhaupt kein Selbſtbewuſstſeyn möglich, weil erſt durch die fremdartige durch den Anſtoſs entſtandne Richtung die Unterſcheidung verſchiedner Richtungen möglich wird, wie ſo eben gezeigt worden. (Davon nemlich wird hier noch abſtrahirt, daſs das praktiſche Vermögen, um zum Bewuſstſeyn zu gelangen, erſt durch die Intelligenz hindurch gehen, die Form der Vorſtellung erſt annehmen muſs.)

Und ſo iſt denn das ganze Weſen endlicher vernünftiger Naturen umfaſst, und erſchöpft. Urſprüngliche Idee unſers abſoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns ſelbſt nach dieſer Idee: Einſchrän-

kung, nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesezten *wirklichen Daseyns* *) durch ein entgegengeseztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsre Endlichkeit: Selbstbewusstseyn und insbesondre Bewusstseyn unsers praktischen Strebens: Bestimmung unsrer Vorstellungen darnach: (ohne Freiheit, und mit Freiheit) durch sie unsrer Handlungen, — der Richtung unsers wirklichen sinnlichen Vermögens: stete Erweiterung unsrer Schranken in das Unendliche fort.

Und hierbei noch eine wichtige Bemerkung, welche allein wohl hinreichen dürfte, die Wissenschaftslehre in ihren wahren Gesichtspunkt zu stellen und die eigentliche Lehre derselben völlig klar zu machen.
Nach

*) Im konsequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam, und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich, oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn, und legt das erstere blofs zum Grunde, um das leztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, dafs gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewufstseyns nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwendig seyn mufs, wenn er konsequent verfährt.

Nach der fo eben vorgenommenen Erörterung ift das Princip des Lebens und Bewufstfeyns, der Grund feiner Möglichkeit, — allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entfteht noch kein wirkliches Leben, kein empirifches Leben in der Zeit; und ein anderes ift für uns fchlechterdings undenkbar. Soll ein folches wirkliches Leben möglich feyn, fo bedarf es dazu noch eines befondern Anftofses auf das Ich durch ein Nicht-Ich.

Der lezte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ift demnach nach der Wiffenfchaftslehre eine urfprüngliche Wechfelwirkung zwifchen dem Ich, und irgend einem Etwas auffer demfelben, von welchem fich weiter nichts fagen läfst, als dafs es dem Ich völlig entgegengefezt feyn mufs. In diefer Wechfelwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts fremdartiges hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm fich entwickelt, entwickelt fich lediglich aus ihm felbft nach feinen eignen Gefetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengefezte blofs in Bewegung gefezt, um zu handeln, und ohne ein folches erftes bewegendes auffer ihm würde es nie gehandelt, und da feine Exiftenz blofs im Handeln befteht, auch nicht exiftirt haben. Jenem bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als dafs es ein bewegendes fey, eine entgegengefezte Kraft, die als folche auch nur gefühlt wird.

Das Ich ift demnach abhängig feinem Dafeyn nach, aber es ift fchlechthin unabhängig in den Beftimmungen diefes feines Dafeyns. Es ift in ihm, kraft feines ab-

abſoluten Seyns, ein für die Unendlichkeit gültiges Geſez dieſer Beſtimmungen, und es iſt in ihm ein Mittelvermögen, ſein empiriſches Daſeyn nach jenem Geſetze zu beſtimmen. Der Punkt, auf welchem wir uns ſelbſt finden, wenn wir zuerſt jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab, die Reihe, die wir von dieſem Punkte aus in alle Ewigkeit beſchreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab.

Die Wiſſenſchaftslehre iſt demnach *realiſtiſch.* Sie zeigt, daſs das Bewuſstſeyn endlicher Naturen ſich ſchlechterdings nicht erklären laſſe, wenn man nicht eine unabhängig von denſelben vorhandne, ihnen völlig entgegengeſezte Kraft annimmt, von der dieſelben ihrem empiriſchen Daſeyn nach ſelbſt abhängig ſind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine ſolche entgegengeſezte Kraft, die von dem endlichen Weſen blos gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle mögliche Beſtimmungen dieſer Kraft, oder dieſes Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unſerm Bewuſstſeyn vorkommen können, macht ſie ſich anheiſchig, aus dem beſtimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muſs dieſelbe, ſo gewiſs ſie Wiſſenſchaftslehre iſt, wirklich ableiten können.

Ohnerachtet ihres Realismus aber iſt dieſe Wiſſenſchaft nicht transcendent, ſondern bleibt in ihren innerſten Tiefen *transcendental.* Sie erklärt allerdings alles Bewuſstſeyn aus einem unabhängig von allem Bewuſstſeyn vorhandnen; aber ſie vergiſst nicht, daſs ſie auch in dieſer Erklärung ſich nach ihren eignen Ge-

Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflektirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft, mithin etwas vom Ich abhängiges, in so fern es für das Ich (im Begriff davon) da seyn soll. Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung jener ersten Erklärung wird ja abermals schon das wirkliche Bewußtseyn, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesezt: und wenn jezt gleich dasjenige, was fürs erste, als ein Unabhängiges gesezt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht gehoben, sondern nur weiter hinausgesezt, und so koennte man in das unbegrenzte hinaus verfahren, ohne daſs dasselbe je aufgehoben würde. — Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu seyn; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. Dasselbe kann sich setzen, als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflektirt, daſs es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen, als selbst beschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflektirt.

Dies, daſs der endliche Geist nothwendig etwas absolutes ausser sich setzen muſs (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muſs, daſs dasselbe nur *für ihn* da sey (ein nothwendiges Noumen sey) ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen

 kann.

kann. Ein Syſtem, das auf dieſen Zirkel gar nicht Rükſicht nimmt, iſt ein dogmatiſcher Idealismus; denn eigentlich iſt es nur der angezeigte Zirkel der uns begrenzt und zu endlichen Weſen macht: ein Syſtem, das aus demſelben herausgegangen zu ſeyn wähnt, iſt ein transſcendenter realiſtiſcher Dogmatismus.

Die Wiſſenſchaftslehre hält zwiſchen beiden Syſtemen beſtimmt die Mitte, und iſt ein kritiſcher Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte. — Wir setzen noch einige Worte hinzu, um, wo möglich, allen verſtändlich zu werden. Wir ſagten: das Bewuſtſeyn endlicher Naturen läſst ſich nicht erklären, wenn man nicht eine unabhängig von denſelben vorhandne Kraft annimmt. — Für Wen läſst es sich nicht erklären? und für Wen ſoll es erklärbar werden? Wer überhaupt iſt es denn, der es erklärt? Die endlichen Naturen ſelbſt. So wie wir ſagen „erklären„ ſind wir ſchon auf dem Felde der Endlichkeit; denn alles *Erklären*, d. i. kein Umfaſſen auf einmal, ſondern ein Fortſteigen von einem zum andern, iſt etwas endliches, und das Begrenzen, oder Beſtimmen iſt eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in ſich ſelbſt hat. — Die entgegengeſezte Kraft iſt unabhängig vom Ich ihrem Seyn, und ihrer Beſtimmung nach, welche doch das praktiſche Vermögen des Ich, oder ſein Trieb nach Realität zu modificiren ſtrebt; aber ſie iſt abhängig von ſeiner idealen Thätigkeit, von dem theoretiſchen Vermögen deſſelben; ſie iſt *für das Ich* nur, inwiefern ſie *durch daſſelbe* geſezt wird, und auſſerdem iſt ſie nicht für das Ich. Nur inwiefern etwas bezogen wird auf das praktiſche

Ver-

Vermögen des Ich, hat es unabhängige Realität; inwiefern es auf das theoretische bezogen wird, ist es aufgefaſst in das Ich, enthalten in seiner Sphäre, unterworfen seinen Vorstellungsgesetzen. Aber ferner, wie kann es doch bezogen werden auf das praktische Vermögen, ausser durch das theoretische, und wie kann es doch ein Gegenstand des theoretischen Vermögens werden, ausser vermittelst des praktischen? Also hier bestätigt sich wieder, oder vielmehr, hier zeigt sich in seiner vollen Klarheit der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. Man kann demnach auch sagen: der lezte Grund alles Bewuſstseyns ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelst eines von verschiednen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies ist der *Zirkel*, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verläugnen, und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann.

Interessant wäre folgender Einwurf: Wenn nach obigen Gesetzen das Ich ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit sezt, als Erklärungsgrund seiner eignen Begrenztheit, mithin dasselbe in sich aufnimmt; sezt es doch wohl dieses Nicht-Ich selbst als ein begrenztes (in einem bestimmten endlichen Begriffe)? Setzet dieses Objekt = A. Nun ist die Thätigkeit des Ich im Setzen dieses A. nothwendig selbst begrenzt, weil sie auf ein begrenztes Objekt geht. Aber das Ich kann sich selbst nie, demnach auch nicht im angezeigten Falle begrenzen; mithin muſs es, indem es A., das allerdings in dasselbe aufgenommen wird, begrenzt, selbst begrenzt seyn, durch ein von ihm noch völlig unabhän-

giges B. das nicht in daſſelbe aufgenommen iſt. — Wir geſtehen dies alles zu: erinnern aber, daſs auch dieſes B. wieder in das Ich aufgenommen werden kann, welches der Gegner zugiebt, aber von ſeiner Seite erinnert, daſs für die Möglichkeit es aufzunehmen das Ich abermals durch ein unabhängiges C. begrenzt ſeyn muſs: und ſo ins unendliche fort. Das Reſultat dieſer Unterſuchung würde ſeyn, daſs wir unſerm Gegner in die Unendlichkeit hinaus keinen einzigen Moment würden aufzeigen können, in welchem nicht für das Streben des Ich eine unabhängige Realität auſser dem Ich vorhanden wäre; er aber auch uns keinen, in welchem nicht dieſes unabhängige Nicht-Ich vorgeſtellt, und auf dieſe Art von dem Ich abhängig gemacht werden könnte. Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unſers Gegners, oder ſein Ding an ſich, das durch jene Argumentation erwieſen werden ſollte? Offenbar nirgends, und allenthalben zugleich. Es iſt nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, ſobald man es auffaſſen will. Das Ding an ſich iſt etwas für das Ich, und folglich *im* Ich, das doch *nicht im Ich* ſeyn ſoll: alſo etwas widerſprechendes, das aber dennoch als Gegenſtand einer nothwendigen Idee allem unſern Philoſophiren zum Grunde gelegt werden muſs, und von jeher, nur ohne daſs man ſich deſſelben und des in ihm liegenden Widerſpruchs deutlich bewuſst war, allem Philoſophiren, und allen Handlungen des endlichen Geiſtes zu Grunde gelegen hat. Auf dieſes Verhältniſs des Dinges an ſich zum Ich gründet ſich der ganze Mechaniſmus des menſchlichen, und aller endlichen Geiſter. Dieſes verändern wollen, heiſst alles Bewuſstſeyn, und mit ihm alles Daſeyn aufheben.

Alle ſcheinbaren, und denjenigen, der nicht ſehr ſcharf denkt, verwirrenden Einwürfe gegen die Wiſſenſchaftslehre werden lediglich daher entſtehen, daſs man der ſo eben aufgeſtellten Idee ſich nicht bemächtigen, und ſie nicht feſt halten kann. Man kann ſie auf zweierlei Art unrichtig auffaſſen. Entweder man reflektirt blos darauf, daſs ſie, da es eine Idee iſt, doch im Ich ſeyn muſs; und ſo wird man, wenn man übrigens ein entſchloſsner Denker iſt, Idealiſt, und läugnet dogmatiſch alle Realität auſser uns, oder hält man ſich an ſein Gefühl, ſo läugnet man, was klar da liegt, widerlegt die Argumentationen der Wiſſenſchaftslehre durch Machtſprüche des geſunden Menſchenverſtandes (mit welchem ſie wohlverſtanden innigſt übereinſtimmt) und beſchuldigt dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt des Idealismus, weil man ihren Sinn nicht faſst. Oder man reflektirt blos darauf, daſs der Gegenſtand dieſer Idee ein unabhängiges Nicht-Ich ſey, und wird tranſcendenter Realiſt, oder falls man einige Gedanken *Kants* aufgefaſst haben ſollte, ohne ſich des Geiſtes ſeiner ganzen Philoſophie bemächtigt zu haben, beſchuldigt man von ſeinem eignen Tranſscendentismus aus, den man noch nie abgelegt, die Wiſſenſchaftslehre des Tranſscendentismus, und wird nicht inne, daſs man mit ſeinen eignen Waffen nur ſich ſelbſt ſchlägt. — Keines von beiden ſollte man thun; man ſollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andre allein, ſondern auf beides zugleich reflektiren; zwiſchen den beiden entgegengeſezten Beſtimmungen dieſer Idee mitten inne ſchweben. Dies iſt nun das Geſchäft der *ſchaffenden Einbildungskraft*, und dieſe — iſt ganz gewiſs allen Menſchen zu Theil geworden, denn ohne

ſie hätten dieſelben auch nicht eine einzige Vorſtellung, aber bei weitem nicht alle Menſchen haben dieſelbe in ihrer freien Gewalt, um durch ſie zwekmäſsig zu erſchaffen, oder, wenn auch in einer glüklichen Minute das verlangte Bild wie ein Blitzſtrahl vor ihre Seele ſich ſtellte, daſſelbe feſt zu halten, es zu unterſuchen, und es ſich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöſchlich einzuprägen. Von dieſem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geiſt philoſophire. Die Wiſſenſchaftslehre iſt von der Art, daſs ſie durch den bloſſen Buchſtaben gar nicht, ſondern daſs ſie lediglich durch den Geiſt ſich mittheilen läſst; weil ihre Grundideen in jedem, der ſie ſtudirt, durch die ſchaffende Einbildungskraft ſelbſt hervorgebracht werden müſſen; wie es denn bei einer auf die lezten Gründe der menſchlichen Erkenntniſs zurükgehenden Wiſſenſchaft nicht anders ſeyn konnte, indem das ganze Geſchäft des menſchlichen Geiſtes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefaſst werden kann. In wem daher dieſe ganze Anlage ſchon unwiderbringlich erſchlafft oder getödtet iſt, dem wird es freilich auf immer unmöglich bleiben, in dieſe Wiſſenſchaft einzudringen; aber er hat den Grund dieſer Unmöglichkeit gar nicht in der Wiſſenſchaft ſelbſt, welche leicht gefaſst wird, wenn ſie überhaupt gefaſst wird, ſondern in ſeinem eignen Unvermögen zu ſuchen. *)

So

*) Die Wiſſenſchaftslehre ſoll den ganzen Menſchen erſchöpfen; ſie läſst daher ſich nur mit der Totalität ſeines ganzen Vermögens auffaſſen. Sie kann nicht allgemeingeltende Philoſophie werden, ſo lan-

So wie die aufgestellte Idee der Grundstein des ganzen Gebäudes von innen ist, so gründet darauf sich auch die Sicherheit desselben von aussen. Es ist unmöglich über irgend einen Gegenstand zu philosophiren, ohne auf diese Idee, und mit ihr auf den eignen Boden der Wissenschaftslehre zu gerathen. Ieder Gegner muss, vielleicht mit verbundnen Augen, auf ihrem Gebiete, und mit ihren Waffen streiten, und es wird immer ein leichtes seyn, ihm die Binde vom Auge zu reissen, und ihn das Feld erblicken zu lassen, auf welchem er steht. Diese Wissenschaft ist daher durch die Natur der Sache vollkommen berechtigt, im Voraus zu erklären, dass sie von manchem misverstanden, von mehrern gar nicht verstanden, dass sie, nicht nur nach der gegenwärtigen äusserst unvollendeten Darstellung, sondern auch nach der vollendesten, die einem Einzelnen möglich seyn dürfte, in allen ihren Theilen der Verbesserung gar sehr bedürftig bleiben, dass sie aber ihren Grundzügen nach von keinem Menschen und in keinem Zeitalter widerlegt werden wird.

lange in so vielen Menschen die Bildung eine Gemüthskraft zum Vortheil der andern, die Einbildungskraft zum Vortheil des Verstandes, den Verstand zum Vortheil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vortheil des Gedächtnisses tödtet; sie wird so lange sich in einen engen Kreis einschliessen müssen — eine Wahrheit, gleich unangenehm zu sagen, und zu hören, die aber doch Wahrheit ist.

§. 6. *Dritter Lehrſatz.*

Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenſtreben des Nicht-Ich geſezt, welches dem erſtern das Gleichgewicht halte.

Zuförderſt einige Worte über die Methode! — Im theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre iſt es uns lediglich um das *Erkennen* zu thun, hier um das *Erkannte.* Dort fragen wir: *wie* wird etwas geſezt, angeſchaut, gedacht, u. ſ. f. hier: *was* wird geſezt? Wenn daher die Wiſſenſchaftslehre doch eine Metaphyſik, als vermeinte Wiſſenſchaft der Dinge an ſich haben ſollte, und eine ſolche von ihr gefordert würde, ſo müſste ſie an ihren praktiſchen Theil verweiſen. Dieſer allein redet, wie ſich immer näher ergeben wird, von einer urſprünglichen Realität; und wenn die Wiſſenſchaftslehre gefragt werden ſollte: Wie ſind denn nun die Dinge an ſich beſchaffen? ſo könnte ſie nicht anders antworten als: So, wie wir ſie machen ſollen. Dadurch nun wird die Wiſſenſchaftslehre keinesweges tranſscendent; denn alles was wir auch hier aufzeigen werden, finden wir in uns ſelbſt, tragen es aus uns ſelbſt heraus, weil *in uns* etwas ſich findet, das nur durch etwas *auſſer uns* ſich vollſtändig erklären läſst. Wir wiſſen, daſs wir es denken, es nach den Geſetzen unſers Geiſtes denken, daſs wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Exiſtenz eines Objekts ohne Subjekt reden können.

Das Streben des Ich ſoll unendlich ſeyn, und nie Kauſalität haben. Dies läſst ſich lediglich unter Bedingung eines Gegenſtrebens denken, das demſelben

das

das Gleichgewicht halte, d. i. die gleiche Quantität innerer Kraft habe. Der Begriff eines solchen Gegenstrebens, und jenes Gleichgewichts ist im Begriffe des Strebens schon enthalten, und läſst durch eine Analyse sich aus ihm entwickeln. Ohne diese beiden Begriffe steht er in Widerspruche mit sich selbst.

1.) Der Begriff des Strebens ist der Begriff einer Ursache die nicht Ursache ist. Iede Ursache aber sezt *Thätigkeit* voraus. Alles strebende hat Kraft; hätte es keine Kraft, so wäre es nicht Ursache, welches dem vorigen widerspricht.

2.) Das Streben, inwiefern es das ist, hat nothwendig seine bestimmte Quantität als Thätigkeit. Es geht darauf aus, Ursache zu seyn. Nun wird es das nicht, es erreicht demnach sein Ziel nicht, und wird *begrenzt.* Würde es nicht begrenzt, so würde es Ursache, und wäre kein Streben, welches dem vorigen widerspricht.

3.) Das strebende wird nicht *durch sich selbst* begrenzt, denn es liegt im Begriffe des Strebens, daſs es auf Kausalität ausgehe. Begrenzte es sich selbst, so wäre es kein strebendes. Iedes Streben muſs also durch eine der Kraft des strebenden entgegengesezte Kraft begrenzt werden.

4.) Diese entgegengesezte Kraft muſs gleichfalls strebend seyn, d. h. zuförderst, sie muſs auf Kausalität ausgehen. Ginge sie nicht darauf aus, so hätte sie keinen Berührungspunkt mit dem Entgegengesezten. Dann, sie muſs keine Kausalität haben; hätte sie Kausalität, so vernichtete sie das Streben des Entgegengesezten völlig, dadurch daſs sie seine Kraft vernichtete.

 5.) Kei-

5.) Keines von den beiden entgegenſtrebenden kann Kauſalität haben. Hätte ſie eines von beiden, ſo würde dadurch die Kraft des entgegengeſezten vernichtet, und ſie hörten auf entgegenſtrebend zu ſeyn. Mithin muſs die Kraft beider ſich das Gleichgewicht halten.

§. 7.

Das Streben des Ich, Gegenſtreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwiſchen beiden muſs geſezt werden.

A.) Das Streben des Ich wird geſezt, als ſolches.

1.) Es wird überhaupt geſezt, als *Etwas*, nach dem allgemeinen Geſetze der Reflexion; mithin nicht als *Thätigkeit*, als etwas, das in Bewegung, Agilität iſt, ſondern als etwas fixirtes, feſtgeſeztes.

2.) Es wird geſezt, als ein *Streben.* Das Streben geht auf Kauſalität aus; es muſs daher, ſeinem Charakter nach, geſezt werden, als Kauſalität. Nun kann dieſe Kauſalität nicht geſezt werden, als gehend auf das Nicht-Ich; denn dann wäre geſezt reale wirkende Thätigkeit, und kein Streben. Sie könnte daher nur in ſich ſelbſt zurükgehen; nur ſich ſelbſt produciren. Ein ſich ſelbſt producirendes Streben aber, das feſtgeſezt, beſtimmt, etwas gewiſſes iſt, nennt man *einen Trieb.*

(Im Begriffe eines Triebes liegt 1.) daſs er in dem innern Weſen desjenigen gegründet ſey, dem er beigelegt wird; alſo hervorgebracht durch die Kauſalität deſſelben auf ſich ſelbſt,

durch

durch ſein Geſeztſeyn durch ſich ſelbſt. 2.) Daſs er eben darum etwas feſtgeſeztes, daurendes, ſey. 3) Daſs er auf Kauſalität auſser ſich ausgehe, aber, inwiefern er nur Trieb ſeyn ſoll, lediglich durch ſich ſelbſt, keine habe. — Der Trieb iſt demnach bloſs im Subjekte, und geht ſeiner Natur nach nicht auſſerhalb des Umkreiſes deſſelben heraus.)

So muſs das Streben geſezt werden, *wenn* es geſezt werden ſoll; und es muſs — geſchehe es nun unmittelbar mit oder ohne Bewuſstſeyn, — geſezt werden, wenn es im Ich ſeyn ſoll, und wenn ein Bewuſstſeyn, welches nach dem obigen ſich auf eine Aeuſſerung des Strebens gründet, möglich ſeyn ſoll.

B.) Das Streben des Ich kann nicht geſezt werden, ohne daſs ein Gegenſtreben des Nicht-Ich geſezt werde; denn das Streben des erſtern geht aus auf Kauſalität, hat aber keine; und daſs es keine hat, davon liegt der Grund nicht in ihm ſelbſt, denn ſonſt wäre das Streben deſſelben kein Streben, ſondern Nichts. Alſo, er muſs, wenn er geſezt wird, auſser dem Ich geſezt werden, und abermals nur als ein Streben; denn ſonſt würde das Streben des Ich, oder, wie wir es jezt kennen, der Trieb würde unterdrükt, und könnte nicht geſezt werden.

C.) Das Gleichgewicht zwiſchen beiden muſs geſezt werden.

Es iſt hier nicht die Rede davon, daſs ein Gleichgewicht zwiſchen beiden ſeyn müſſe; dies haben wir

wir ſchon im vorigen §. gezeigt; ſondern es wird nur gefragt, *was* im Ich, und durch das Ich geſezt werde, indem es geſezt wird?

Das Ich ſtrebt die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Geſez, und die Tendenz über ſich ſelbſt zu reflektiren. Es kann nicht über ſich reflektiren, ohne begrenzt zu ſeyn, und zwar in Rükſicht des *Triebes*, durch *eine Beziehung auf den Trieb* begrenzt zu ſeyn. Setzet, daſs der Trieb im Punkte C. begrenzt werde, ſo wird in C. die *Tendenz zur Reflexion befriedigt*, *der Trieb nach realer Thätigkeit* aber *beſchränkt*. Das Ich begrenzt dann ſich ſelbſt, und wird mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung geſezt: durch den Trieb wird es weiter hinausgetrieben, durch die Reflexion wird es angehalten, und hält ſich ſelbſt an.

Beides vereinigt, giebt die Aeuſſerung eines *Zwanges*, eines *Nichtkönnens*. Zum Nichtkönnen gehört a.) ein Weiterſtreben; auſserdem wäre das, was ich nicht kann, gar nichts *für mich*; es wäre auf keine Art in meiner Sphäre. b.) Begrenzung der wirklichen Thätigkeit; demnach wirkliche Thätigkeit ſelbſt, denn was nicht iſt, kann nicht begrenzt werden. c.) Daſs das begrenzende nicht *in* mir, ſondern *auſſer mir* liege (geſezt werde) auſserdem wäre kein Streben da. Es wäre da kein Nicht-*können*, ſondern ein Nicht-*wollen*. — Alſo jene Aeuſſerung des Nicht-könnens iſt eine Aeuſſerung des Gleichgewichts.

Die Aeuſſerung des Nicht-könnens im Ich heiſst *ein Gefühl*. In ihm iſt innig vereinigt *Thätigkeit* — ich

fühle,

fühle, bin das fühlende, und diese Thätigkeit ist die der Reflexion — *Beschränkung* — ich *fühle*, bin leidend, und nicht thätig; es ist ein Zwang vorhanden. Diese Beschränkung sezt nun nothwendig einen Trieb voraus, weiter hinaus zu gehen. Was nichts weiter will, bedarf, umfaſst, das ist — es versteht sich, *für sich selbst* — nicht eingeschränkt.

Das Gefühl ist lediglich *subjektiv*. Wir bedürfen zwar zur *Erklärung* desselben, — welches aber eine theoretische Handlung ist, — eines *begrenzenden*; nicht aber zur Deduktion desselben, inwiefern es im Ich vorkommen soll, *der Vorstellung*, *des Setzens* eines solchen im Ich.

(Hier zeigt sich sonnenklar, was so viele Philosophen, die troz ihres vermeinten Kriticismus vom transcendenten Dogmatismus sich noch nicht losgemacht haben, nicht begreifen können, *daſs* und *wie* das Ich alles, was je in ihm vorkommen soll, lediglich aus sich selbst, ohne daſs es je aus sich herausgehe, und seinen Zirkel durchbreche, entwickeln könne; wie es denn nothwendig seyn muſste, wenn das Ich ein Ich seyn soll. — Es ist in ihm ein Gefühl vorhanden; dies ist eine Beschränkung des Triebes; und wenn es sich als ein bestimmtes, von andern Gefühlen zu unterscheidendes Gefühl sollte setzen lassen, wovon wir freilich hier die Möglichkeit noch nicht einsehen, die Beschränkung eines bestimmten, von andern Trieben zu unterscheidenden Triebes. Das Ich muſs einen Grund dieser Beschränkung setzen, und muſs denselben auſser sich setzen. Es kann den Trieb nur durch ein völlig entgegengesetztes beschränkt setzen; und so liegt es demnach of-

offenbar im Triebe, *was* als Objekt gesezt werden solle. Ist der Trieb z. B. bestimmt = Y. so muss als Objekt nothwendig Nicht-Y. gesezt werden. — Da aber alle diese Funktionen des Gemüths mit Nothwendigkeit geschehen, so wird man seines Handelns sich nicht bewusst, und muss nothwendig annehmen, dass man von aussen erhalten habe, was man doch selbst durch eigne Kraft nach eignen Gesetzen producirt hat. — Dieses Verfahren hat dennoch objektive Gültigkeit, denn es ist das gleichförmige Verfahren aller endlichen Vernunft, und es giebt gar keine objektive Gültigkeit, und kann keine andre geben, als die angezeigte. Dem Anspruche auf eine andere liegt eine grobe, handgreiflich nachzuweisende Täuschung zum Grunde.

Wir zwar in unsrer Untersuchung scheinen diesen Zirkel durchbrochen zu haben; denn wir haben zur Erklärung des Strebens überhaupt ein von dem Ich völlig unabhängiges, und ihm entgegenstrebendes Nicht-Ich angenommen. Der Grund der Möglichkeit, und der Rechtmässigkeit dieses Verfahrens liegt darin: Ieder, der mit uns die gegenwärtige Untersuchung anstellt, ist selbst ein Ich, das aber die Handlungen, welche hier deducirt werden, längst vorgenommen, mithin schon längst ein Nicht-Ich gesezt hat (von dem er eben durch gegenwärtige Untersuchung überzeugt werden soll, dass es sein eignes Produkt sey.) Er hat das ganze Geschäft der Vernunft schon mit Nothwendigkeit vollendet, und bestimmt sich jezt, mit Freiheit, die Rechnung gleichsam noch einmal durchzugehen, dem Gange, den er selbst einmal beschrieb, an einem andern Ich, das er willkührlich sezt, auf den Punkt stellt, von

wel-

welchem er ſelbſt einſt ausging, und an welchem er das Experiment macht, zuzuſehen. Das zu unterſuchende Ich wird einſt ſelbſt auf dem Punkte ankommen, auf welchem jezt der Zuſchauer ſteht, dort werden beide ſich vereinigen, und durch dieſe Vereinigung wird der aufgegebne Kreisgang geſchloſſen ſeyn.)

§. 8.

Das Gefühl ſelbſt muſs geſezt, und beſtimmt werden.

Zuförderſt einige allgemeine Bemerkungen zur Vorbereitung auf die jezt zu erhebende höchſt wichtige Unterſuchung.

1.) Im Ich iſt urſprünglich ein Streben die Unendlichkeit auszufüllen. Dieſes Streben widerſtreitet allem Objekte.

2.) Das Ich hat in ſich das Geſez, über ſich zu reflektiren, als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über ſich, und überhaupt über nichts reflektiren, wenn daſſelbe nicht begränzt iſt. Die Erfüllung dieſes Geſetzes, oder — was das gleiche heiſst — die Befriedigung des Reflexionstriebes iſt demnach *bedingt*, und hängt ab vom Objekte. Er kann nicht befriedigt werden, ohne Objekt, — mithin läſst er ſich auch beſchreiben als ein Trieb *nach dem Objekte.*

3.) Durch die Begrenzung vermittelſt eines Gefühls wird dieſer Trieb zugleich befriedigt, und nicht befriedigt

a.) *be-*

a.) *befriedigt*; das Ich sollte schlechthin über sich reflektiren: es reflektirt mit absoluter Spontaneität, und ist daher befriedigt der *Form* der Handlung nach. Es ist daher im Gefühle etwas, das sich auf das Ich beziehen, demselben zuschreiben läſst.

b.) *nicht befriedigt* dem *Inhalte* der Handlung nach. Das Ich sollte gesezt werden, als die Unendlichkeit ausfüllend, aber es wird gesezt, als begrenzt. — Dies kommt nun gleichfalls nothwendig vor im Gefühle.

c.) Das Setzen dieser Nichtbefriedigung aber ist *bedingt* durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das Gefühl gesezt wird. Es muſs etwas gesezt seyn, ausser der vom Ich besezten Sphäre, das auch zur Unendlichkeit gehöre, auf welches demnach der Trieb des Ich auch gehe. Dies muſs gesezt werden, als durch das Ich nicht bestimmt.

Wir untersuchen, wie dieses Hinausgehen, also das Setzen dieser Nichtbefriedigung, oder des Gefühls, welches das gleiche heiſst, möglich sey.

I.) So gewiſs das Ich über sich reflektirt, *ist* es begrenzt, d. i. es erfüllt die Unendlichkeit nicht, die es doch strebt zu erfüllen. Es *ist* begrenzt, sagten wir, d. h. für einen möglichen Beobachter, aber noch nicht für sich selbst. Diese Beobachter wollen wir selbst seyn, oder, was das gleiche heiſst, statt des Ich etwas setzen, das nur beobachtet wird, etwas lebloses; dem aber übrigens dasjeni-

dasjenige zukommen ſoll, was in unſrer Vorausſetzung dem Ich zukommt. Setzet demnach eine elaſtiſche Kugel = A. und nehmt an, daſs ſie durch einen andern Körper eingedrükt werde, ſo

a.) ſezt ihr in derſelben eine Kraft, die, ſobald die entgegengeſezte Gewalt weicht, ſich äuſſern wird, und das zwar ohne alles äuſſere Zuthun; die demnach den Grund ihrer Wirkſamkeit lediglich in ſich ſelbſt hat. — Die Kraft iſt da; ſie ſtrebt in ſich ſelbſt, und auf ſich ſelbſt zur Aeuſſerung: es iſt eine Kraft, die in ſich ſelbſt, und auf ſich ſelbſt geht, alſo eine innere Kraft; denn ſo etwas nennt man eine innere Kraft. Es iſt unmittelbares Streben zur Kauſalität auf ſich ſelbſt, die aber, wegen des äuſſern Widerſtandes, keine Kauſalität hat. Es iſt Gleichgewicht des Strebens, und des mittelbaren Gegendruckes im Körper ſelbſt, alſo dasjenige, was wir oben *Trieb* nannten. Es iſt daher in dem angenommenen elaſtiſchen Körper ein Trieb geſezt

b.) Wird in dem widerſtehenden Körper B. daſſelbe geſezt — eine innere Kraft, welche der Rükwirkung, und dem Widerſtande von A. widerſteht, die demnach durch dieſen Widerſtand ſelbſt eingeſchränkt wird, ihren Grund aber lediglich in ſich ſelbſt hat. — Es iſt in B. Kraft, und Trieb geſezt, gerade wie in A.

c) Würde eine Kraft von beiden vermehrt, so würde die entgegengesezte geschwächt; würde die eine geschwächt, so würde die entgegengesezte vermehrt; die stärkere äusserte sich vollständig, und die schwächere würde aus der Wirkungssphäre der erstern völlig ausgetrieben. Iezt aber halten sie sich vollkommen das Gleichgewicht, und der Punkt ihres Zusammentreffens ist der Punkt dieses Gleichgewichts. Wird dieses um das geringste Moment verrükt, so wird das ganze Verhältniss aufgehoben.

II. So verhält es sich mit einem ohne Reflexion strebenden Gegenstande (wir nennen ihn *elastisch.*) Das hier zu untersuchende ist ein *Ich*, und wir sehen, was daraus erfolgen möge.

Der Trieb ist eine innere sich selbst zur Kausalität bestimmende Kraft. Der leblose Körper hat gar keine Kausalität, denn *ausser* sich. Diese soll durch den Widerstand zurükgehalten seyn; es entsteht demnach unter dieser Bedingung durch seine Selbstbestimmung nichts. Gerade so verhält es sich mit dem Ich, inwiefern es ausgeht auf eine Kausalität ausser sich; und es verhält sich mit ihm überhaupt nicht anders, wenn es *nur* nach aussen eine Kausalität fordert.

Aber das Ich, eben darum, weil es ein Ich ist, hat auch eine Kausalität auf sich selbst; die, sich zu setzen, oder die Reflexionsfähigkeit. Der Trieb soll *die Kraft des strebenden* selbst bestimmen; inwiefern nun diese Kraft *im strebenden selbst sich* äussern soll, wie die Reflexion es soll, muss

aus

aus der Bestimmung durch den Trieb *nothwendig eine Aeusserung erfolgen*; oder es wäre kein Trieb da, welches der Annahme widerspricht. Also, aus dem Triebe folgt nothwendig die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst.

(Ein wichtiger Saz, der das hellste Licht über unsre Untersuchung verbreitet. 1.) Das ursprünglich im Ich liegende, und oben aufgestellte *zwiefache* — Streben, und Reflexion — wird dadurch innigst vereinigt. Alle Reflexion gründet sich auf das Streben, und es ist keine möglich, wenn kein Streben ist. — Hinwiederum ist kein Streben *für das Ich*; also auch kein Streben *des* Ich, und überhaupt kein Ich, wenn keine Reflexion ist. Eins erfolgt nothwendig aus dem andern, und beide stehen in Wechselwirkung. 2.) Dass das Ich endlich seyn müsse, und begrenzt, sieht man hier noch bestimmter ein. Keine Beschränkung, kein Trieb (in transcendentem Sinne: (kein Trieb, keine Reflexion (Uebergang zum transcendentalen:) keine Reflexion, kein Trieb, und keine Begrenzung, und kein Begrenzendes, u. s. f. (in transscendentalem Sinne:) so geht der Kreislauf der Funktionen des Ich, und die innig verkettete Wechselwirkung desselben mit sich selbst. 3.) Auch wird hier recht deutlich, was *ideale* Thätigkeit heisse, und was *reale*; wie sie unterschieden seyen, und wo ihre Grenze gehe. Das ursprüngliche Streben des Ich ist als Trieb, als lediglich im Ich selbst begründeter Trieb betrachtet, *ideal*, und *real* zugleich. Die Richtung geht auf das Ich selbst, es strebt durch eigne Kraft; und auf etwas

auſſer dem Ich: aber es iſt da nichts zu unterſcheiden. Durch die Begrenzung, vermöge welcher nur die Richtung *nach auſſen* aufgehoben wird, nicht aber die *nach innen*, wird jene urſprüngliche Kraft gleichſam getheilt: und die übrigbleibende in das Ich ſelbſt zurükgehende iſt die *ideale*. Die *reale* wird zu ihrer Zeit gleichfalls geſezt werden. — Und ſo erſcheint denn hier abermals in ſeinem vollſten Lichte der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. 4.) Die *ideale* Thätigkeit wird ſich bald zeigen, als die *vorſtellende*. Die Beziehung des Triebes auf ſie iſt demnach zu nennen der *Vorſtellungstrieb*. Dieſer Trieb iſt demnach die erſte und höchſte Aeuſſerung des Triebes, und durch ihn wird das Ich erſt Intelligenz. Und ſo muſte es ſich denn auch nothwendig verhalten, wenn je ein andrer Trieb *zum Bewuſstſeyn* kommen, im Ich *als Ich* ſtatt finden ſollte. 5.) Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendſte die Subordination der Theorie unter das Praktiſche; es folgt, daſs alle *theoretiſche* Geſetze auf *praktiſche*, und da es wohl nur Ein praktiſches Geſez geben dürfte, auf ein, und eben daſſelbe Geſez ſich gründen; demnach das vollſtändigſte Syſtem im ganzen Weſen; es folgt, wenn etwa der Trieb ſich ſelbſt ſollte erhöhen laſſen, auch die Erhöhung der Einſicht, und umgekehrt; es erfolgt die abſolute Freiheit der Reflexion, und Abſtraktion auch in theoretiſcher Rükſicht, und die Möglichkeit *pflichtmäſsig* ſeine Aufmerkſamkeit auf etwas zu richten, und von etwas anderm abzuziehen, ohne welche gar keine Moral möglich

ist. Der Fatalismus wird von Grund aus zerstört, der sich darauf gründet, daſs unser Handeln, und Wollen von dem Systeme unsrer Vorstellungen abhängig sey, indem hier gezeigt wird, daſs hinwiederum das System unsrer Vorstellungen, von unserm Triebe, und unserm Willen abhänge: und dies ist denn auch die einzige Art ihn gründlich zu widerlegen. — Kurz, es kommt durch dieses System *Einheit*, und *Zusammenhang* in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen.)

III.) In dieser Reflexion auf sich selbst nun kann das Ich, als solches, nicht zum Bewuſstseyn kommen, weil es seines Handelns unmittelbar sich nie bewuſst wird. Doch aber ist es nunmehr, als Ich, da; es versteht sich für einen möglichen Beobachter; und hier geht denn die Grenze, wo das Ich als lebendiges sich unterscheidet vom leblosen Körper, in welchem allerdings auch ein Trieb seyn kann. — Es ist etwas da, *für welches* etwas da seyn könne, ohnerachtet es *für sich selbst* noch nicht da ist. Aber für dasselbe ist nothwendig da eine innere treibende Kraft, welche aber, da gar kein Bewuſstseyn des Ich, mithin auch keine Beziehung darauf möglich ist, bloſs *gefühlt* wird. Ein Zustand, der sich nicht wohl beschreiben, wohl aber fühlen läſst, und in Absicht dessen jeder an sein Selbstgefühl verwiesen werden muſs. (Der Philosoph darf nicht in Absicht des *daſs*, (denn dies muſs unter Voraussetzung eines Ich streng erwiesen seyn), sondern lediglich in Absicht des *was*, jeden an sein Selbstgefühl verweisen. Das Vorhan-

handenſeyn eines gewiſſen Gefühls poſtuliren, heiſt nicht gründlich verfahren. In der Zukunft läſst ſich dieſes Gefühl freilich auch erkennbar machen, aber nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch ſeine Folgen.)

Hier ſcheidet ſich das lebendige vom lebloſen, ſagten wir oben. Kraftgefühl iſt das Princip alles Lebens; iſt der Uebergang vom Tode zum Leben. Dabei, wenn es allein iſt, bleibt freilich das Leben noch höchſt unvollſtändig; aber es iſt doch ſchon abgeſondert von der todten Materie.

IV.)

a.) Dieſe Kraft wird gefühlt, als etwas *treibendes*: das Ich fühlt ſich getrieben, wie geſagt worden, und zwar *hinaus auſſer ſich ſelbſt* getrieben. (Woher dieſes *hinaus*, dieſes *auſſer ſich* herkomme, läſst ſich hier noch nicht einſehen, wird aber ſogleich klar werden.)

b.) Gerade wie oben muſs dieſer Trieb *wirken*, *was er kann*. Die *reale* Thätigkeit beſtimmt er nicht, d. i. es entſteht keine Kauſalität auf das Nicht-Ich. Die *ideale*, lediglich vom Ich ſelbſt abhängende, aber *kann* er beſtimmen, und *muſs* ſie beſtimmen, ſo gewiſs er ein Trieb iſt. — Es geht demnach die ideale Thätigkeit hinaus, und ſezt etwas, als Objekt des Triebes; als dasjenige, was der Trieb hervorbringen würde, wenn er Kauſalität hätte. — (*Daſs* dieſe Produktion durch die ideale Thätigkeit geſchehen müſſe, iſt erwieſen; *wie* ſie möglich ſeyn werde, läſst ſich hier noch gar nicht einſehen, und

ſezt

ſezt eine Menge anderer Unterſuchungen voraus.)

c.) Dieſe Produktion, und das handelnde in derſelben kommt hier noch gar nicht zum Bewuſstſeyn; mithin entſteht dadurch noch gar nicht — weder ein *Gefühl* des Objekts des Triebes; ein ſolches iſt überhaupt nicht möglich — noch eine *Anſchauung* deſſelben. Es entſteht daraus gar nichts; ſondern es wird hier dadurch nur erklärt, wie das Ich ſich fühlen könne, *als getrieben nach irgend etwas unbekannten*; und der Uebergang zum folgenden wird eröfnet.

V.) Der Trieb ſollte *gefühlt* werden, als Trieb, d. i. als etwas, das nicht Kauſalität hat. Inwiefern er aber wenigſtens zu einer Produktion ſeines Objekts durch ideale Thätigkeit treibt, hat er allerdings Kauſalität, und wird inſofern nicht gefühlt, als ein *Trieb*.

Inwiefern der Trieb ausgeht auf reale Thätigkeit, iſt er nichts bemerkbares, fühlbares, denn er hat keine Kauſalität. Er wird demnach auch inſofern nicht gefühlt, als ein Trieb.

Wir vereinigen beides: — es kann kein Trieb gefühlt werden, wenn auf das Objekt deſſelben nicht ideale Thätigkeit geht; und dieſe kann darauf nicht gehen, wenn die reale nicht begrenzt iſt.

Beides vereinigt giebt die Reflexion des Ich über ſich als ein *begrenztes*. Da aber das Ich in dieſer Reflexion ſeiner ſelbſt ſich nicht bewuſst wird, ſo iſt dieſelbe ein bloſses *Gefühl*.

Und so ist das Gefühl vollständig deducirt. Es gehört zu ihm ein bis jezt sich nicht äusserndes Gefühl der Kraft, ein Objekt desselben, das sich gleichfalls nicht äussert, ein Gefühl des Zwanges, des Nichtkönnens; und das ist die Aeusserung des Gefühls, welche deducirt werden sollte.

§. 9.

Das Gefühl muss weiter bestimmt, und begrenzt werden.

I.)

1.) Das Ich fühlt sich nun begrenzt, d. i. es ist begrenzt *für sich selbst*, und nicht etwa, wie schon vorher, oder wie der leblose elastische Körper, bloss für einen Zuschauer ausser sich. Seine Thätigkeit ist *für dasselbe* aufgehoben — *für dasselbe*, sagen wir, denn wir von unserm höhern Gesichtspunkte aus sehen allerdings, dass es durch absolute Thätigkeit ein Objekt des Triebes ausser sich producirt hat, nicht aber das Ich, welches der Gegenstand unsrer Untersuchung ist.

Diese gänzliche Vernichtung der Thätigkeit widerstreitet dem Charakter des Ich. Es muss demnach so gewiss es ein Ich ist, dieselbe, und zwar *für sich*, wiederherstellen, d. h. es muss sich wenigstens in die Lage setzen, dass es sich, wenn auch etwa erst in einer künftigen Reflexion frei, und unbegrenzt setzen könne.

Dieses Wiederherstellen seiner Thätigkeit geschieht, laut unsrer Deduktion desselben, durch absolute Spontaneität, lediglich zufolge des

des Wesens des Ich, ohne allen besondern Antrieb. Eine Reflexion auf das reflektirende, als welche die gegenwärtige Handlung sich sogleich bewähren wird, ein Abbrechen einer Handlung, um eine andre an deren Stelle zu setzen — indem das Ich oben beschriebener maassen fühlt, handelt es auch, nur ohne Bewusstseyn; an die Stelle dieser Handlung soll eine andre treten, die das Bewusstseyn wenigstens möglich mache — geschieht mit absoluter Spontaneität. Das Ich handelt in ihr schlechthin weil es handelt.

(Hier geht die Grenze zwischen blossem Leben, und zwischen Intelligenz, wie oben zwischen Tod, und Leben. Lediglich aus dieser absoluten Spontaneität erfolgt das Bewusstseyn des Ich. — Durch kein Naturgesez, und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Uebergang*, sondern durch einen *Sprung*. — Darum muss man in der Philosophie nothwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduciren ist; und darum bleibt das Unternehmen des Materialisten, die Aeusserungen der Vernunft aus Naturgesetzen, zu erklären, ewig unausführbar.)

2.) Es ist sogleich klar, dass die geforderte Handlung, die bloss und lediglich durch absolute Spontaneität geschieht, keine andre seyn könne, als eine durch ideale Thätigkeit. Aber jede Handlung, so gewiss sie das ist, hat ein Ob-

 jekt.

jekt. Die jetzige, die bloſs und lediglich im Ich begründet ſeyn, lediglich allen ihren Bedingungen nach, von ihm abhängen ſoll, kann nur ſo etwas zum Objekt haben, was im Ich vorhanden iſt. Aber es iſt nichts in ihm vorhanden, denn das Gefühl. Sie geht demnach nothwendig auf das Gefühl.

Die Handlung geſchieht mit abſoluter Spontaneität, und iſt inſofern, für den möglichen Beobachter, Handlung des Ich. Sie geht auf das *Gefühl*, d. h. zuförderſt, auf das in der vorhergegangenen Reflexion, die das Gefühl ausmachte, *reflektirende.* — Thätigkeit geht auf Thätigkeit; das in jener Reflexion reflektirende, oder, *das fühlende* wird demnach *geſezt als Ich*; die Ichheit des in der gegenwärtigen Funktion reflektirenden, das als ſolches gar nicht zum Bewuſstſeyn kommt, wird darauf übertragen.

Das Ich iſt dasjenige, was ſich ſelbſt beſtimmt, laut der ſo eben vorgenommenen Argumentation. Demnach kann das fühlende nur inſofern als Ich geſezt werden, inwiefern es bloſs durch den *Trieb*, demnach durch das Ich, demnach durch ſich ſelbſt zum Fühlen beſtimmt iſt, d. i. lediglich inwiefern es *ſich ſelbſt*, und *ſeine eigne Kraft in ſich ſelbſt* fühlt. — Nur das fühlende iſt das Ich, und nur der Trieb, inwiefern er das Gefühl, oder die Reflexion bewirkt, gehört zum Ich. Was über dieſe Grenze hinausliegt, — wenn etwas über ſie hinausliegt, und wir wiſſen allerdings, daſs etwas,

nemlich

nemlich der Trieb *nach aussen* über sie hinausliegt — wird ausgeschlossen; und dies ist wohl zu merken, denn das ausgeschlossne wird zu seiner Zeit wieder aufgenommen werden müssen.

Dadurch wird also das *gefühlte* in der gegenwärtigen Reflexion, und für sie — gleichfalls Ich, weil das *fühlende* nur insofern Ich ist, inwiefern es durch sich selbst bestimmt ist, d. i. sich selbst fühlt.

II.) In der gegenwärtigen Reflexion wird das Ich gesezt als Ich, lediglich inwiefern es *das fühlende*, und *das gefühlte* zugleich ist, und demnach mit sich selbst in Wechselwirkung steht. Es soll als Ich gesezt werden; es muss demnach auf die beschriebne Weise gesezt werden.

1.) Das *fühlende* wird gesezt als *thätig* im Gefühl, inwiefern es ist das reflektirende, und insofern ist in demselben Gefühl das gefühlte *leidend*; es ist Objekt der Reflexion. — Zugleich wird das fühlende gesezt *als leidend* im Gefühl, inwiefern es sich fühlt als *getrieben*, und insofern ist das gefühlte oder der Trieb *thätig*; er ist das *treibende*.

2.) Dies ist ein Widerspruch, der vereinigt werden muss, und der sich nur auf folgende Weise vereinigen läßt. — Das fühlende ist *thätig* in Beziehung auf das *gefühlte*; und in dieser Rüksicht ist es *nur* thätig. (Dass es zur Reflexion getrieben ist, kommt in ihr nicht zum Bewusstseyn; es wird auf den Reflexionstrieb —

zwar

zwar in unſrer philoſophiſchen Unterſuchung, nicht aber im urſprünglichen Bewuſstſeyn — gar nicht Rükſicht genommen. Er fällt in das, was Gegenſtand des fühlenden iſt, und wird in der Reflexion über das Gefühl nicht unterſchieden.) Nun aber ſoll es doch auch *leidend* ſeyn, in Beziehung auf einen Trieb. Dies iſt der nach auſſen, von welchem es wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit zu produciren. (Nun iſt es in dieſer Funktion allerdings thätig, aber gerade wie vorher auf ſein Leiden, wird auf dieſe ſeine Thätigkeit nicht reflektirt. Für *ſich* ſelbſt, in der Reflexion über ſich, handelt es gezwungen, ohnerachtet dies ein Widerſpruch zu ſeyn ſcheint, der ſich aber zu ſeiner Zeit auflöſen wird. Daher der gefühlte Zwang etwas als wirklich vorhanden zu ſetzen.)

3.) Das *gefühlte* iſt *thätig* durch den Trieb auf das reflektirende zur Reflexion. Es iſt in der gleichen Beziehung auf das reflektirende auch *leidend*, denn es iſt Objekt der Reflexion. Auf das leztere aber wird nicht reflektirt, weil das Ich geſezt iſt, als Eins, und eben daſſelbe, als *ſich fühlend*, und auf die Reflexion, als ſolche, nicht wieder reflektirt wird. Das Ich wird demnach leidend geſezt in einer andern Beziehung; nemlich inwiefern es *begrenzt* iſt, und inſofern iſt das begrenzende ein Nicht-Ich. (Jeder Gegenſtand der Reflexion iſt nothwendig begrenzt; er hat eine beſtimmte Quantität. Aber in und

bei'm

bei'm Reflektiren wird diese Begrenzung nie von der Reflexion selbst abgeleitet, weil insofern auf dieselbe nicht reflektirt wird.)

4.) Beides soll Ein und eben dasselbe Ich seyn, und als solches gesezt werden. Dennoch wird das eine betrachtet, als thätig in Beziehung auf das Nicht-Ich; das andre als leidend in der gleichen Beziehung. Dort producirt durch ideale Thätigkeit das Ich ein Nicht-Ich; hier wird es durch dasselbe begrenzt.

5.) Der Widerspruch ist leicht zu vereinigen. Das producirende Ich wurde selbst als *leidend* gesezt, so auch das gefühlte in der Reflexion. Das Ich ist demnach *für sich selbst* in Beziehung auf das Nicht-Ich immer *leidend*, wird seiner Thätigkeit sich gar nicht bewusst, noch wird auf dieselbe reflektirt. — Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird.

(Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jezt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. — Etwas, das lediglich durch *die Beziehung eines Gefühls* möglich wird, ohne dass das Ich *seiner Anschauung desselben* sich bewusst wird, noch bewusst werden kann, und *das daher gefühlt zu seyn scheint*, wird *geglaubt*.

An Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich findet lediglich *ein Glaube* statt.)

§. 10.

§. 10.

Der Trieb ſelbſt muſs geſezt, und beſtimmt werden.

So wie wir jezt das Gefühl beſtimmt, und erklärt haben, eben ſo muſs auch der Trieb beſtimmt werden, weil er mit dem Gefühle zuſammenhängt. Durch dieſe Erklärung kommen wir weiter, und gewinnen Feld innerhalb des praktiſchen Vermögens.

1.) Der Trieb wird geſezt, heiſst bekanntermaaſsen: das Ich reflektirt über denſelben. Nun kann das Ich nur über ſich ſelbſt, und dasjenige, was für daſſelbe, und in ihm iſt, was gleichſam demſelben zugänglich iſt, reflektiren. Demnach muſs der Trieb ſchon etwas im Ich, und zwar, *inwiefern es durch die ſo eben aufgezeigte Reflexion ſchon als Ich geſezt iſt*, bewirkt, — ſich in demſelben dargeſtellt haben.

2.) Das fühlende iſt als Ich geſezt. Dieſes wurde durch den gefühlten urſprünglichen Trieb beſtimmt, aus ſich ſelbſt herauszugehen, und wenigſtens durch ideale Thätigkeit etwas zu produciren. Nun aber geht der urſprüngliche Trieb gar nicht auf bloſse ideale Thätigkeit, ſondern auf *Realität* aus; und das Ich iſt durch ihn daher beſtimmt zur Hervorbringung *einer Realität auſſer ſich*. — Dieſer Beſtimmung nun kann es keine Genüge thun, weil das Streben nie Kauſalität haben, ſondern das Gegenſtreben des Nicht-Ich ihm das Gleichgewicht halten ſoll. Es wird demnach, inwiefern es beſtimmt iſt durch den Trieb, *beſchränkt* durch das Nicht-Ich.

3.) Im Ich ist die immer fortdauernde Tendenz über sich selbst zu reflektiren, sobald die Bedingung aller Reflexion — eine Begrenzung — eintritt. Diese Bedingung tritt hier ein; das Ich muss demnach nothwendig über diesen seinen Zustand reflektiren. — In dieser Reflexion nun vergisst das reflektirende sich selbst, wie immer, und sie kommt daher nicht zum Bewusstseyn. Ferner geschieht sie auf einen blossen Antrieb, es ist demnach in ihr nicht die geringste Aeusserung der Freiheit, und sie wird, wie oben, ein blosses *Gefühl*. Es ist nur die Frage: Was für ein Gefühl?

4.) Das Objekt dieser Reflexion ist das Ich, das getriebne, mithin idealiter in sich selbst thätige Ich; getrieben durch einen in ihm selbst liegenden Antrieb, mithin ohne alle Willkühr, und Spontaneität. — Aber diese Thätigkeit des Ich geht auf ein Objekt, welches dasselbe nicht *realisiren* kann, als Ding, noch auch *darstellen*, durch ideale Thätigkeit. Es ist demnach eine Thätigkeit, *die gar kein Objekt hat*, aber dennoch *unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht*, und die bloss *gefühlt* wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein *Sehnen*; einen Trieb nach etwas völlig unbekannten, das sich bloss durch ein *Bedürfniss*, durch ein *Misbehagen*, durch eine *Leere*, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? — offenbart. — Das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig.

5.) Beide Gefühle, das jezt abgeleitete des *Sehnens*, und das oben aufgezeigte der *Begrenzung*, *und des*

Zwan-

Zwanges müssen unterschieden, und auf einander bezogen werden. — Denn der Trieb soll bestimmt werden; nun offenbart sich der Trieb durch ein gewisses *Gefühl*, demnach ist dieses Gefühl zu bestimmen; das kann aber lediglich bestimmt werden durch ein Gefühl andrer Art.

6.) Wenn im ersten Gefühle das Ich nicht beschränkt wäre, würde im zweiten kein *bloßses Sehnen* vorkommen, sondern *Kausalität*; denn das Ich könnte dann etwas ausser sich hervorbringen, und sein Trieb wäre nicht darauf eingeschränkt, das Ich selbst bloss innerlich zu bestimmen. Umgekehrt, wenn das Ich sich nicht als *sehnend* fühlte, so könnte es sich nicht als *beschränkt* fühlen, da lediglich durch das Gefühl des Sehnens das Ich aus sich selbst herausgeht — lediglich durch dieses Gefühl im Ich und für das Ich erst etwas, das ausser ihm seyn soll, gesezt wird.

(Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die praktische, sondern für die gesammte Wissenschaftslehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich *in sich selbst* — *ausser sich* getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich *in ihm* selbst eine *Aussenwelt.*)

7.) Beide sind demnach synthetisch vereinigt, eins ist ohne das andre nicht möglich. Keine Begrenzung, kein Sehnen, kein Sehnen, keine Begrenzung. — Beide sind einander auch vollkommen entgegengesezt. Im Gefühl der Begrenzung wird das Ich lediglich als *leidend*, in dem des Sehnens auch als *thätig* gefühlt.

8.) Bei-

8.) Beide gründen sich auf den Trieb, und zwar auf *einen, und eben denselben* Trieb im Ich. Der Trieb des durch das Nicht-Ich begrenzten, und lediglich dadurch eines Triebes fähigen Ich bestimmt das Reflexions-Vermögen, und dadurch entsteht das Gefühl eines Zwanges. Derselbe Trieb bestimmt das Ich durch ideale Thätigkeit aus sich herauszugehen, und etwas ausser sich hervorzubringen; und da das Ich in dieser Absicht eingeschränkt wird, so entsteht dadurch ein *Sehnen*, und durch das dadurch in die Nothwendigkeit des Reflektirens gesezte Reflexions-Vermögen *ein Gefühl des Sehnens*. — Es ist die Frage, wie ein und eben derselbe Trieb ein entgegengeseztes hervorbringen könne. Lediglich durch die Verschiedenheit der Kräfte, an welche er sich richtet. In der ersten Funktion richtet er sich lediglich an das blosse Reflexionsvermögen, das nur auffasst, was ihm gegeben ist; in der zweiten an das absolute, freie, im Ich selbst begründete Streben, welches auf Erschaffen ausgeht, und durch ideale Thätigkeit wirklich erschaft; nur dass wir bis jezt sein — Produkt noch nicht kennen, noch vermögend sind, es zu erkennen.

9.) Das Sehnen ist demnach die *ursprüngliche, völlig unabhängige* Aeusserung des im Ich liegenden Strebens. *Unabhängig*, weil es auf gar keine Einschränkung Rüksicht nimmt, noch dadurch aufgehalten wird. (Diese Bemerkung ist wichtig; denn es wird sich einst zeigen, dass dieses Sehnen das

Vehikul aller praktischen Gesetze sey; und dass sie allein daran zu erkennen sind, ob sie sich von ihm ableiten lassen, oder nicht.)

10.) Im Sehnen entsteht durch die Begrenzung zugleich ein Gefühl des Zwanges, welches seinen Grund in einem Nicht-Ich haben muss. Das Objekt des Sehnens (dasjenige welches das durch den Trieb bestimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Kausalität hätte, und welches man vorläufig das *Ideal* nennen mag) ist dem Streben des Ich völlig angemessen, und congruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich, gesezt werden könnte, (und auch wohl wird gesezt werden) ist demselben widerstreitend. Beide Objekte sind demnach einander selbst entgegengesezt.

11.) Indem im Ich kein Sehnen seyn kann, ohne Gefühl des Zwanges, und umgekehrt, ist das Ich in beiden synthetisch vereinigt, ein und eben dasselbe Ich. Dennoch ist es in beiden Bestimmungen offenbar in Widerstreit mit sich selbst versezt; *begrenzt*, und *unbegrenzt*, *endlich* und *unendlich* zugleich. Dieser Widerspruch muss gehoben werden, und wir gehen jezt daran, ihn deutlicher auseinander zu setzen, und befriedigend zu lösen.

12.) Das Sehnen geht, wie gesagt, darauf aus, etwas ausser dem Ich wirklich zu machen. Das vermag es nicht; das vermag überhaupt, so viel wir einsehen, das Ich in keiner seiner Bestimmungen. — Dennoch muss dieser nach aussen gehende Trieb wirken, was er kann. Aber er kann

wir-

wirken auf die ideale Thätigkeit des Ich, dieselbe bestimmen, aus sich herauszugehen, und etwas zu produciren. — Ueber dieses Vermögen der Produktion ist hier nicht zu fragen; dasselbe wird sogleich genetisch deducirt werden; wohl aber ist folgende Frage, die sich jedem, der mit uns fortdenkt, aufdringen muss, zu beantworten. Warum machten wir doch diese Folgerung, ohngeachtet wir ursprünglich von einem Triebe nach aussen ausgegangen sind, nicht eher? Die Antwort hierauf ist folgende: Das Ich kann sich *für sich selbst gültig* (denn davon allein ist hier die Rede, und für einen möglichen Zuschauer haben wir schon oben diese Folgerung gemacht) nicht *nach aussen* richten, ohne sich selbst erst begrenzt zu haben; denn bis dahin giebt es weder ein Innen, noch ein Aussen für dasselbe. Diese Begrenzung seiner selbst geschah durch das deducirte *Selbstgefühl.* Dann kann es sich eben so wenig nach aussen richten, wenn nicht die Aussen-Welt sich ihm *in ihm selbst* auf irgend eine Art offenbart. Dies aber geschieht erst durch das Sehnen.

13.) Es fragt sich, *wie*, und *was* die durch das Sehnen bestimmte ideale Thätigkeit des Ich produciren werde? — Im Ich ist ein bestimmtes Gefühl der Begrenzung = X. — Im Ich ist ferner ein auf Realität ausgehendes Sehnen. Aber Realität äussert sich für das Ich nur durchs Gefühl: also das Sehnen geht auf ein Gefühl aus. Nun ist das Gefühl X. nicht das ersehnte Gefühl; denn dann fühlte das Ich sich nicht *begrenzt*, und nicht *sehnend*; und fühlte sich

überhaupt gar nicht; — sondern vielmehr das entgegengesezte Gefühl — X. Das Objekt, welches vorhanden seyn müste, wenn das Gefühl — X. im Ich statt finden sollte, und welches wir selbst — X. nennen wollen, müste producirt werden. Dies wäre das Ideal. — Könnte nun entweder das Objekt X. (Grund des Gefühls der Beschränkung X.) selbst gefühlt werden, so wäre durch blosse Gegensetzung das Objekt — X. leicht zu setzen. Aber dies ist unmöglich, weil das Ich nie ein Objekt fühlt, sondern nur sich selbst; das Objekt aber lediglich produciren kann durch ideale Thätigkeit. — Oder könnte etwa das Ich das Gefühl — X. selbst in sich erregen, so wäre es vermögend beide Gefühle selbst unmittelbar unter sich zu vergleichen, ihre Verschiedenheit zu bemerken, und sie in Objekten, als den Gründen derselben, darzustellen. Aber das Ich kann kein Gefühl in sich erregen; sonst hätte es Kausalität, die es doch nicht haben soll. (Dies greift ein in den Satz der theoretischen Wissenschaftslehre: das Ich kann sich nicht selbst begrenzen.) — Die Aufgabe ist demnach keine geringere, als dass unmittelbar aus dem Gefühle der Begrenzung, welches sich weiter auch gar nicht bestimmen läfst, auf das Objekt des ganz entgegengesezten Sehnens geschlossen werde: dass das Ich blos nach Anleitung des ersten Gefühls durch ideale Thätigkeit es hervorbringe.

14.) Das Objekt des Gefühls der Begrenzung ist etwas Reelles; das des Sehnens hat keine Realität,

aber

aber es ſoll ſie zufolge des Sehnens haben, denn daſſelbe geht aus auf Realität. Beide ſind einander entgegengeſezt, weil durch das eine das Ich ſich begrenzt fühlt, nach dem andern ſtrebt, um aus der Begrenzung herauszugehen. Was das Eine iſt, iſt nicht das andre. Soviel, und weiter nichts, läſst vor jezt ſich von beiden ſagen.

15.) Wir gehen tiefer ein in die Unterſuchung. — Das Ich hat nach obigem durch freie Reflexion über das Gefühl ſich geſezt als Ich, nach dem Grundſatze: das ſich ſelbſt ſetzende, das, was beſtimmend, und beſtimmt zugleich iſt, iſt das Ich. — Das Ich hat demnach in dieſer Reflexion, (welche ſich als Selbſtgefühl äuſſerte) ſich ſelbſt *beſtimmt*, völlig umſchrieben, und begrenzt. Es iſt in derſelben *abſolut beſtimmend.*

16.) An *dieſe* Thätigkeit richtet ſich der nach auſſen gehende Trieb, und wird daher in dieſer Rükſicht ein Trieb zum *Beſtimmen*, zum *Modificiren* eines Etwas auſſer dem Ich, der durch das Gefühl überhaupt ſchon gegebnen Realität. — Das Ich war das beſtimmte, und beſtimmende zugleich. Es wird durch den Trieb nach auſſen getrieben, heiſst: es ſoll das *beſtimmende* ſeyn. Alles Beſtimmen aber ſezt einen beſtimmbaren Stoff voraus. — — Das Gleichgewicht muſs gehalten werden; alſo die Realität bleibt immerfort was ſie war, *Realität*, etwas auf das Gefühl beziehbares; es iſt für ſie als ſolche, als bloſser, *Stoff*, gar keine Modifikation denkbar, als die Vernichtung, und gänzliche Aufhebung. Aber ihr Daſeyn iſt

Bedingung des Lebens; was nicht lebt, in dem kann kein Trieb ſeyn, und es kann kein Trieb des Lebenden ausgehen auf Vernichtung des Lebens. Mithin geht der im Ich ſich äuſſernde Trieb gar nicht auf *Stoff* überhaupt, ſondern auf eine gewiſſe *Beſtimmung des Stoffes*. (Man kann nicht ſagen: *verſchiedner Stoff*. Die Stoffheit, Materialität iſt ſchlechthin einfach; ſondern *Stoff mit verſchiednen Beſtimmungen*.)

17.) *Dieſe* Beſtimmung durch den Trieb iſt es, welche gefühlt wird, als ein *Sehnen*. Das Sehnen geht demnach gar nicht aus auf Hervorbringung des Stoffs, als eines ſolchen, ſondern auf Modifikation deſſelben.

18.) Das *Gefühl* des Sehnens war nicht möglich, ohne Reflexion auf die Beſtimmung des Ich durch den aufgezeigten Trieb, wie ſich von ſelbſt verſteht. Dieſe Reflexion war nicht möglich, ohne *Begrenzung* des Triebes, und zwar ausdrüklich des Triebes nach Beſtimmung, welcher allein ſich im Sehnen äuſſert. Alle Begrenzung des Ich aber wird nur gefühlt. Es fragt ſich, was das für ein Gefühl ſeyn möge, durch welches der *Trieb des Beſtimmens*, als begrenzt, gefühlt wird.

19.) Alles Beſtimmen geſchieht durch ideale Thätigkeit. Es müſte demnach, wenn das geforderte Gefühl möglich ſeyn ſoll, durch dieſe ideale Thätigkeit ſchon ein Objekt beſtimmt worden ſeyn, und dieſe Handlung des Beſtimmens müſte ſich auf das Gefühl beziehen. — Hierbei entſtehen folgende Fragen: 1.) wie ſoll die ideale Thätigkeit

zur Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Bestimmens kommen? 2) wie soll dieses Bestimmen sich auf das Gefühl beziehen können?

Auf die erste antworten wir: es ist schon oben eine Bestimmung der idealen Thätigkeit des Ich durch den Trieb, der beständig wirken muss, so viel er kann, aufgezeigt worden. Durch sie muss zufolge dieser Bestimmung zuförderst *der Grund der Begrenzung*, als übrigens durch sich selbst völlig bestimmtes Objekt, *gesezt* worden seyn; welches Objekt aber eben darum nicht zum Bewusstseyn kommt, noch kommen kann. Dann ist so eben ein Trieb im Ich nach blosser Bestimmung angegeben worden; und ihm zufolge muss die ideale Thätigkeit vors erste wenigstens streben, darauf ausgehen, das gesezte Objekt zu *bestimmen.* — Wir können nicht sagen, *wie* das Ich zufolge des Triebes das Objekt bestimmen solle; aber wir wissen wenigstens soviel, dass es nach diesem im Innersten seines Wesens gegründeten Triebe das *bestimmende*, das im Bestimmen *bloss*, *lediglich*, *und schlechthin thätige* seyn solle. Kann nun, selbst wenn wir von dem schon bekannten Gefühle des *Sehnens* abstrahiren, dessen Anwesenheit allein schon über unsre Frage entscheidet — kann, sage ich, dieser Bestimmungstrieb, nach reinen Gründen a priori, Kausalität haben, befriedigt werden, oder nicht? Auf seine Begrenzung gründet sich die Möglichkeit eines Sehnens; auf dessen Möglichkeit die Möglichkeit eines Gefühls, auf dieses — Leben, Bewusstseyn, und geistiges Da-

ſeyn überhaupt. Der Beſtimmungstrieb hat demnach, ſo gewiſs das Ich Ich iſt, keine Kauſalität. Davon aber kann, eben ſo wenig wie oben bei'm Streben überhaupt, der Grund nicht in ihm ſelbſt liegen, denn dann wäre er kein Trieb: mithin in einem Gegentriebe des Nicht-Ich, *ſich ſelbſt zu beſtimmen*, in einer Wirkſamkeit deſſelben, die völlig unabhängig von dem Ich, und ſeinem Triebe iſt, *ihren* Weg geht, und nach *ihren* Geſetzen ſich richtet, wie dieſer ſich nach den ſeinigen richtet.

Iſt demnach ein Objekt, und ſind Beſtimmungen deſſelben an ſich, d. i. durch die eigne innere Wirkſamkeit der Natur hervorgebrachte (wie wir indeſſen hypothetiſch annehmen, *für das Ich* aber ſogleich realiſiren werden:) iſt ferner die ideale (anſchauende) Thätigkeit des Ich durch den Trieb hinausgetrieben, wie wir erwieſen haben, ſo wird und muſs das Ich das Objekt beſtimmen. Es wird in dieſer Beſtimmung durch den Trieb geleitet, und geht darauf aus, es nach ihm zu beſtimmen; es ſteht aber zugleich unter der Einwirkung des Nicht-Ich, und wird durch daſſelbe, durch die wirkliche Beſchaffenheit des Dinges begrenzt, daſſelbe in höherm oder niederem Grade *nicht* nach dem Triebe beſtimmen zu können.

Durch dieſe Beſchränkung des Triebes wird das Ich begrenzt; es entſteht, wie bei jeder Begrenzung des Strebens, und auf die gleiche Art ein Gefühl, welches hier ein Gefühl der Begrenzung des Ich, nicht durch den *Stoff*, ſondern

durch

durch die Beschaffenheit des Stoffes ist. Und so ist denn auch zugleich die zweite Frage, wie die Beschränkung des Bestimmens sich auf das Gefühl beziehen möge, beantwortet.

20.) Wir erörtern weiter, und beweisen schärfer das so eben gesagte.

a.) Das Ich bestimmte sich selbst durch absolute Spontaneität, wie oben gezeigt worden. Diese Thätigkeit des Bestimmens ist es, an welche der gegenwärtig zu untersuchende Trieb sich wendet, und sie nach aussen treibt. Wollen wir die Bestimmung der Thätigkeit durch den Trieb gründlich kennen lernen, so müssen wir vor allen Dingen *sie selbst* gründlich kennen.

b.) Sie war im Handeln bloss und lediglich *reflektirend.* Sie bestimmte das Ich, wie sie es fand, ohne etwas in ihm zu verändern; sie war, könnte man sagen, bloss *bildend.* Der Trieb kann nicht, noch soll er etwas hineinlegen, was in ihr nicht ist: er treibt sie demnach lediglich zum Nachbilden dessen, was da ist, so wie es da ist; zur blossen Anschauung, keinesweges aber zum Modificiren des Dinges durch reale Wirksamkeit. Es soll nur im Ich eine Bestimmung hervorgebracht werden, wie sie im Nicht-Ich ist.

c.) Dennoch aber muste das über sich selbst reflektirende Ich in *einer* Rüksicht den Maas-

ſtab des Reflektirens in ſich ſelbſt haben. Es ging nemlich auf das, was (*realiter*) *beſtimmt und beſtimmend zugleich* war, und ſezte es als Ich. Daſs ein ſolches da war, hing nicht von ihm ab, inwiefern wir es bloſs, als reflektirend betrachten. Aber warum reflektirte es nicht auf weniger, auf das beſtimmte allein, oder auf das beſtimmende allein? warum nicht auf mehr? warum dehnte es den Umfang ſeines Gegenſtandes nicht aus? Davon konnte der Grund auch ſchon darum nicht auſſer ihm liegen, weil die Reflexion mit abſoluter Spontaneität geſchah. Es muſte demnach das, was zu jeder Reflexion gehört, die Begrenzung deſſelben, lediglich in ſich ſelbſt haben. — Daſs es ſo war, geht auch aus einer anderen Betrachtung hervor. Das Ich ſollte geſezt werden. Das „beſtimmt und beſtimmende zugleich„ wurde als Ich geſezt. Dieſen Maasſtab hatte das reflektirende in ſich ſelbſt, und brachte ihn mit zur Reflexion hinzu; denn es ſelbſt, *indem es durch abſolute Spontaneität reflektirt*, iſt das beſtimmende und beſtimmte zugleich.

Hat etwa das reflektirende auch für die Beſtimmung des Nicht-Ich ein ſolches inneres Geſez der Beſtimmung, und welches?

Dieſe Frage iſt leicht zu beantworten, aus den ſchon oben angeführten Gründen. Der

Trieb

Trieb geht auf das reflektirende Ich, so wie es ist. Er kann demselben nichts geben, oder nehmen, sein inneres Gesez der Bestimmung bleibt das gleiche. Alles, was Gegenstand seiner Reflexion, und seines (*idealen*) Bestimmens seyn soll, muss (*realiter*) „bestimmt und bestimmendes zugleich„ seyn; so auch das zu bestimmende Nicht-Ich. Das subjektive Gesez der Bestimmung ist daher dieses, *dass etwas bestimmtes und bestimmendes zugleich*, oder *durch sich selbst bestimmt* sey: und der Bestimmungstrieb geht darauf aus, es so zu finden, und ist nur unter dieser Bedingung zu befriedigen. — Er verlangt *Bestimmtheit*, vollkommne *Totalität* und *Ganzheit*, welche lediglich in diesem Merkmale besteht. Was, *inwiefern* es *bestimmtes* ist, nicht auch zugleich *das bestimmende* ist, ist insofern *bewirktes;* und dieses bewirkte wird, als etwas *fremdartiges*, vom Dinge ausgeschlossen, durch die Grenze, welche die Reflexion zieht, abgesondert, und aus *etwas anderm* erklärt. Was, *inwiefern* es *bestimmend* ist, nicht zugleich *das bestimmte* ist, ist insofern *Ursache*, und das Bestimmen wird auf *etwas anderes* bezogen, und dadurch aus der dem Dinge durch die Reflexion gesezten Sphäre ausgeschlossen. Nur, inwiefern das Ding mit sich selbst in Wechselwirkung steht, ist es ein Ding, und dasselbe Ding. Dieses Merkmal wird durch den Bestimmungstrieb aus dem Ich heraus übergetragen

gen auf die Dinge; und diese Bemerkung ist wichtig.

(Die gemeinsten Beispiele dienen zur Erläuterung. Warum ist süss, oder bitter, roth, oder gelb u. s. f. eine *einfache* Empfindung, die nicht weiter zerlegt wird in mehrere — oder warum ist es überhaupt eine für sich bestehende Empfindung, und nicht bloss ein Bestandtheil einer andern? Davon muss doch offenbar im Ich, *für welches* es eine einfache Empfindung ist, der Grund liegen; in ihm muss daher a priori ein Gesez der *Begrenzung* überhaupt seyn.)

d.) Der Unterschied des Ich, und Nicht-Ich, bleibt bei dieser Gleichheit des Bestimmungsgesetzes immer. Wird über das Ich reflektirt, so ist auch das reflektirende, und reflektirte gleich, eins und eben dasselbe, bestimmt, und bestimmend: wird über das Nicht-Ich reflektirt, so sind sie entgegengesezt; denn das reflektirende ist, wie sich von selbst versteht, immer das Ich.

e.) Hier ergiebt sich zugleich der strenge Beweiss, dass der Bestimmungstrieb nicht auf reale Modifikation, sondern lediglich auf ideales Bestimmen, Bestimmen für das Ich, Nachbilden, ausgehe. Dasjenige, was Objekt desselben seyn kann, muss realiter vollkommen durch sich selbst bestimmt seyn, und da bleibt für eine reale Thätigkeit des Ich nichts übrig, vielmehr stünde eine solche mit der Bestimmung des Triebes in offenba-

rem

rem Widerspruche. Wenn das Ich realiter modificirt, so ist nicht gegeben, was gegeben seyn sollte.

21.) Es fragt sich nur, wie, und auf welche Weise dem Ich das bestimmbare gegeben werden solle; und durch die Beantwortung dieser Frage kommen wir abermals tiefer in den synthetischen Zusammenhang der hier aufzuzeigenden Handlungen hinein.

Das Ich reflektirt über sich, als das bestimmte und bestimmende zugleich, und begrenzt sich insofern, (es geht gerade so weit, als das bestimmt und bestimmende geht:) aber es ist keine *Begrenzung* ohne ein *Begrenzendes*. Dieses begrenzende, dem Ich entgegenzusetzende kann nicht etwa, wie in der Theorie postulirt wird, durch die ideale Thätigkeit producirt werden, sondern es muss dem Ich gegeben seyn, in ihm liegen. So etwas findet sich nun allerdings im Ich vor, nemlich dasjenige, was in dieser Reflexion ausgeschlossen wird, wie oben gezeigt worden. — Das Ich sezt sich nur insofern als Ich, inwiefern es ist das *bestimmte, und bestimmende*, aber es ist beides nur in idealer Rüksicht. Sein Streben nach realer Thätigkeit aber ist begrenzt; ist insofern gesezt, als innere, eingeschlossne, sich selbst bestimmende Kraft (d. i. bestimmt und bestimmend zugleich,) oder, da sie ohne Aeusserung ist, intensiver Stoff. Auf ihn wird reflektirt, als solchen; so wird er demnach durch die Gegensetzung nach aussen getragen, und das an sich, und ursprünglich *subjektive* in ein *objektives* verwandelt.

a.) Hier

a.) Hier wird ganz deutlich, woher das Gesez: das Ich kann sich nicht als bestimmt setzen, ohne sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen, entstehe. — Nemlich wir hätten, nach jenem nun sattsam bekannten Gesetze gleich anfangs so folgern können: soll das Ich sich bestimmen, so muss es sich nothwendig etwas entgegensetzen; aber da wir hier im praktischen Theile der Wissenschaftslehre sind, und daher allenthalben auf Trieb, und Gefühl aufmerken müssen, hatten wir dieses Gesez selbst von einem Triebe abzuleiten. — Der Trieb, der ursprünglich nach aussen geht, wirkt was er kann, und da er nicht auf reale Thätigkeit wirken kann, wirkt er wenigstens auf ideale, die ihrer Natur nach gar nicht eingeschränkt werden kann, und treibt sie nach aussen. Daher entsteht die Gegensetzung; und so hängen durch den Trieb, und im Triebe zusammen alle Bestimmungen des Bewusstseyns, und insbesondre auch das Bewusstseyn des Ich, und Nicht-Ich.

b.) Das subjektive wird in ein objektives verwandelt; und umgekehrt, alles objektive ist ursprünglich ein subjektives. — Ein völlig passendes Beispiel kann nicht angeführt werden; denn es ist hier von einem *bestimmten überhaupt*, das weiter auch gar nichts ist, denn ein Bestimmtes, die Rede; und ein solches kann gar nicht im Bewusstseyn vorkommen, wovon wir den Grund bald sehen werden. Iedes bestimmte, so gewiss es im Bewusstseyn vorkommen

soll,

ſoll, iſt nothwendig ein *beſonderes*. Durch Beiſpiele von der leztern Art aber läſst ſich die oben geſchehne Behauptung ganz klar im Bewuſstſeyn nachweiſen.

Es ſey z. B. etwas *ſüſs*, *ſauer*, *roth*, *gelb*, oder dergl. Eine ſolche Beſtimmung iſt offenbar etwas lediglich *ſubjektives*; und wir hoffen nicht, daſs irgend jemand, der dieſe Worte nur verſteht, das abläugnen werde. Was ſüſs oder ſauer, roth oder gelb ſey, läſst ſich ſchlechthin nicht beſchreiben, ſondern bloſs fühlen, und es läſst ſich durch keine Beſchreibung dem andern mittheilen, ſondern ein jeder muſs den Gegenſtand auf ſein eignes Gefühl beziehen, wenn jemals eine Kenntniſs meiner Empfindung in ihm entſtehen ſoll. Man kann nur ſagen: *in mir iſt die Empfindung des bittern, des ſüſſen*, u. ſ. f. und weiter nichts. — Dann aber, geſezt auch der andre bezieht den Gegenſtand auf ſein Gefühl; woher wiſst ihr denn auch, daſs die Kenntniſs *eurer* Empfindung dadurch in ihm entſtehe, daſs er gleichförmig mit euch empfinde? Woher wiſst ihr, daſs z. B. der Zucker gerade denjenigen Eindruk auf den Geſchmak deſſelben mache, den er auf den eurigen macht? Zwar nennt ihr dasjenige, was in euch entſteht, wenn ihr Zucker eſst, *ſüſs*, und er, und alle eure Mitbürger nennen es mit euch auch ſüſs; aber dieſes Einverſtändniſs iſt lediglich in den Worten. Woher wiſst ihr denn aber, daſs was ihr beide ſüſs nennt, ihm gerade das iſt, was es euch iſt? Darüber läſst in Ewigkeit ſich nichts ausmachen; die Sache liegt im Gebiete des lediglich ſubjektiven, und iſt gar nicht objektiv. Erſt mit der Syntheſis des Zuckers,

und einem bestimmten, *an sich subjektiven*, aber lediglich *durch seine Bestimmtheit überhaupt* objektiven Geschmacke geht die Sache über auf das Feld der Objektivität. — Von solchen lediglich subjektiven Beziehungen auf das Gefühl geht alle unsre Erkenntniss aus; ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges ausser uns möglich.

Diese Bestimmung *eurer selbst* nun übertragt ihr sogleich auf etwas *ausser euch*; was eigentlich Accidens eures Ich ist, macht ihr zu einem Accidens eines Dinges, das ausser euch seyn soll, (genöthigt durch Gesetze, die in der Wissenschaftslehre zur Genüge aufgestellt worden sind) *eines Stoffes, der im Raume ausgebreitet seyn, und denselben ausfüllen soll.* Dass dieser Stoff selbst wohl nur etwas in euch vorhandnes, lediglich subjektives seyn möge, darüber sollte euch wenigstens ein Verdacht schon längst entstanden seyn, daher, weil ihr ohne weiteres, ohne dass etwa ein neues Gefühl von jenem Stoffe hinzukomme, etwas eurem eignen Geständnisse nach lediglich subjektives darauf zu übertragen vermögt; weil ferner ein solcher Stoff, ohne ein darauf zu übertragendes subjektives für euch gar nicht da ist, und er daher für euch weiter auch gar nichts ist, als der Träger des aus euch heraus zu übertragenden subjektiven, dessen ihr bedürfet. — Indem ihr das subjektive darauf übertraget, ist er ohne Zweifel in euch, und für euch da. Wäre er nun ursprünglich ausser euch da, und von aussen für die Möglichkeit der Synthesis, die ihr vorzunehmen habt, in euch gekommen, so müste er etwa durch *die Sinne* in euch gekommen seyn. Aber die Sinne liefern uns bloss ein subjektives,

tives, von der Art des oben aufgezeigten; der Stoff, als solcher, fällt keineswegs in die Sinne, sondern kann nur durch produktive Einbildungskraft entworfen, oder gedacht werden. Gesehen wird er doch wohl nicht, noch gehört, noch geschmekt, noch gerochen; aber er fällt in den Sinn des Gefühls (tactus), möchte vielleicht ein im Abstrahiren ungeübter einwerfen. Aber dieser Sinn kündigt sich doch nur durch die Empfindung eines Widerstandes, eines Nichtkönnens an, das subjektiv ist; *das Widerstehende* wird doch hoffentlich nicht *gefühlt*, sondern nur *geschlossen*. Er geht nur auf die Oberfläche, und diese kündigt sich immer durch irgend ein subjektives an, dass sie z. B. rauh oder gelind, kalt oder warm, hart oder weich, u. dergl. ist; nicht aber in das Innere des Körpers. Warum verbreitet ihr denn zuförderst diese Wärme, oder Kälte, die ihr fühlt (zusammt der Hand, mit welcher ihr sie fühlt) über eine ganz breite Fläche, und setzet sie nicht in einen einzigen Punkt? Dann, wie kommt ihr denn dazu, noch ein Inneres des Körpers zwischen den Flächen anzunehmen, das ihr doch nicht fühlt? Dies geschieht offenbar durch die produktive Einbildungskraft. — Doch haltet ihr diesen Stoff für etwas objektives, und das mit Recht, weil ihr alle über das Vorhandenseyn desselben übereinkommt, und übereinkommen müsst, da sich die Produktion desselben auf ein allgemeines Gesez aller Vernunft gründet.

22.) Der Trieb war gerichtet an die über sich selbst reflektirende, sich selbst *als Ich* bestimmende Thätigkeit desselben, *als solche*. Es liegt demnach ausdrüklich in der Bestimmung durch ihn, dass

das *Ich* es ſeyn ſolle, welches das Ding beſtimmt — demnach, daſs das Ich über ſich ſelbſt in dieſem Beſtimmen reflektiren ſolle. Es muſs reflektiren, d. i. ſich als das beſtimmende ſetzen. — (Wir werden zu dieſer Reflexion zurükkommen. Hier betrachten wir ſie bloſs, als ein Hülfsmittel, um in unſrer Unterſuchung weiter vorzurücken.)

23.) Die Thätigkeit des Ich iſt Eine, und ſie kann nicht zugleich auf mehrere Objekte gehen. Sie ſollte das Nicht-Ich, das wir X. nennen wollen, beſtimmen. Das Ich ſoll jezt *in dieſem Beſtimmen* durch die gleiche Thätigkeit, wie ſich verſteht, auf ſich ſelbſt reflektiren. Dies iſt nicht möglich, ohne daſs die Handlung *des Beſtimmens* (des X.) abgebrochen werde. Die Reflexion des Ich über ſich ſelbſt geſchieht mit abſoluter Spontaneität, mithin auch das Abbrechen. Das Ich bricht die Handlung des Beſtimmens ab, durch abſolute Spontaneität.

24.) Das Ich iſt demnach im Beſtimmen beſchränkt, und daraus entſteht *ein Gefühl*. Es iſt *beſchränkt*, denn der Trieb des *Beſtimmens* ging nach auſſen ohne alle Beſtimmung, d. i. in das Unendliche. — Er hatte überhaupt die Regel in ſich, über das realiter durch ſich ſelbſt beſtimmte, als Eins, und eben daſſelbe zu reflektiren; aber kein Geſez, daſs daſselbe — daſs in unſerm Falle X. — gehen ſollte bis B. oder bis C. u. ſ. f. Iezt iſt dieſes Beſtimmen abgebrochen in einem beſtimmten Punkte, den wir C. nennen wollen. (Was dies

für

für eine Begrenzung sey, lasse man indessen an seinen Ort gestellt; hüte sich aber, an eine Begrenzung im Raume zu denken. Es ist von einer Begrenzung der Intension die Rede, z. B. von dem, was das süsse vom sauren, u. dergl. scheidet.) Also es ist *eine Beschränkung* des Bestimmungstriebes da, als die Bedingung eines Gefühls. Es ist ferner *eine Reflexion* darüber da, als die andere Bedingung desselben. Denn indem die freie Thätigkeit des Ich das Bestimmen des Objekts abbricht, geht sie auf das Bestimmen, und die Begrenzung, den ganzen Umfang desselben, der eben dadurch ein Umfang wird. Aber dieser Freiheit seines Handelns wird das Ich sich nicht bewusst; daher wird die Begrenzung dem Dinge zugeschrieben. — Es ist ein Gefühl der Begrenzung des Ich durch die *Bestimmtheit* des Dinges, oder ein Gefühl eines *bestimmten*, *einfachen*.

25.) Wir beschreiben jezt die Reflexion, welche an die Stelle des abgebrochnen, und durch ein Gefühl als abgebrochen sich verrathenden Bestimmens tritt. — In ihr soll das Ich sich als Ich, d. i. als das in der Handlung sich selbst bestimmende setzen. Es ist klar, dass das, als Produkt des Ich gesezte nichts anders seyn könne, als eine Anschauung von X. ein Bild desselben, keinesweges aber X. selbst, wie aus theoretischen Grundsätzen, und selbst aus dem oben gesagten erhellet. Es wird gesezt als Produkt des Ich in seiner Freiheit, heisst: es wird als *zufällig* gesezt, als ein solches, das nicht nothwendig so seyn müste, wie

es ist, sondern auch anders seyn könnte. — Würde das Ich seiner Freiheit im Bilden (dadurch dass es auf die gegenwärtige Reflexion selbst wieder reflektirte) sich bewusst, so würde das Bild gesezt als zufällig *in Beziehung auf das Ich.* Eine solche Reflexion findet nicht statt; es muss demnach zufällig gesezt werden *in Beziehung auf ein anderes Nicht-Ich*, das uns bis jezt noch gänzlich unbekannt ist. Wir erörtern dies hier im Allgemeinen gesagte vollständiger.

X. musste, um dem Gesetze der Bestimmung angemessen zu seyn, durch sich selbst bestimmt (bestimmt und bestimmend zugleich) seyn. Dies nun ist es laut unsers Postulats. Nun soll X. ferner, vermöge des vorhandnen Gefühls, gehen bis C. und nicht weiter; aber auch bestimmt so weit. (Was dies sagen wolle, wird sich bald zeigen.) Von dieser Bestimmung liegt im idealiter bestimmenden, oder anschauenden Ich gar kein Grund. Es hat dafür kein Gesez. (Geht etwa das sich selbst bestimmende nur so weit? Theils wird sich zeigen, dass lediglich an sich selbst betrachtet dies weiter, d. i. bis in die Unendlichkeit hinaus gehe; theils, wenn auch etwa da, in dem Dinge, ein Unterschied seyn sollte, wie kommt er in den Wirkungskreis des idealen Ich? wie wird er diesem zugänglich, da dasselbe mit dem Nicht-Ich gar keinen Berührungspunkt hat, lediglich insofern idealiter thätig ist, inwiefern es keinen solchen Berührungspunkt hat, und durch das Nicht-Ich nicht begrenzt wird? — Populär ausgedrükt: warum

warum ist *süss* etwas *anderes*, als *sauer*, demselben entgegengesezt? Ueberhaupt etwas *bestimmtes* ist beides. Aber ausser diesem allgemeinen Charakter, welches ist ihr Unterscheidungsgrund? Lediglich in der idealen Thätigkeit kann er nicht liegen, denn von beiden ist kein Begriff möglich. Dennoch muss er wenigstens zum Theil im Ich liegen; denn es ist ein Unterschied *für das Ich.*)

Demnach schwebt das ideale Ich mit absoluter Freiheit über und innerhalb der Grenze. Seine Grenze ist völlig unbestimmt. Kann es in dieser Lage bleiben? Keinesweges; denn es soll jezt, laut des Postulats über sich selbst in dieser Anschauung reflektiren, sich mithin in derselben *bestimmt* setzen; denn alle Reflexion sezt Bestimmung voraus.

Die Regel der Bestimmung überhaupt ist uns wohl bekannt; es ist etwas nur insofern bestimmt, in wiefern es durch sich selbst bestimmt ist. Demnach müste das Ich in jenem Anschauen des X. sich selbst die Grenze seines Anschauens setzen. Es müsste sich durch sich selbst bestimmen, eben den Punkt C. als Grenzpunkt zu setzen, und X. würde demnach durch die absolute Spontaneität des Ich bestimmt.

26.) Aber — diese Argumentation ist wichtig. — X. ist ein solches, das sich nach dem Gesetze der Bestimmung überhaupt, durch sich selbst bestimmt, und es ist lediglich insofern Gegenstand der postulirten Anschauung, inwiefern es sich durch sich selbst bestimmt. — Wir haben zwar bis jezt nur von der *innern* Bestimmung des Wesens geredet; aber die *äussere* der Begrenzung folgt daraus un-

mittelbar. X = X. inwiefern es bestimmt, und bestimmend zugleich ist, *und es geht soweit, soweit es das ist*, z. B. bis C. Soll das Ich X. richtig, und der Sache angemessen begrenzen, so *muss* es dasselbe in C. begrenzen, und man könnte daher nicht sagen, die Begrenzung geschehe durch absolute Spontaneität. Beides widerspricht sich, und dürfte eine Unterscheidung nöthig machen.

27.) Aber — die Begrenzung in C. wird bloss *gefühlt*, und nicht *angeschaut*. Die frei gesezte soll bloss *angeschaut*, und nicht *gefühlt* werden. Beides aber, Anschauung und Gefühl haben keinen Zusammenhang. Die Anschauung *sieht*, aber sie ist *leer*; das Gefühl *bezieht sich auf Realität*, aber es ist *blind*. — Doch soll X. der Wahrheit nach, und so wie es begrenzt ist, begrenzt werden. Demnach wird eine Vereinigung, ein synthetischer Zusammenhang des Gefühls, und der Anschauung gefordert. Wir untersuchen die leztere noch weiter, und dadurch werden wir unvermerkt auf den Punkt kommen, den wir suchen.

28.) Das anschauende soll X. durch absolute Spontaneität begrenzen, und zwar so, dass X. als lediglich durch sich selbst begrenzt erscheine — war die Forderung. Diese wird dadurch erfüllt, wenn die ideale Thätigkeit durch ihr absolutes Produktionsvermögen, über X. hinaus (im Punkte B. C. D. u. s. w. denn den bestimmten Grenzpunkt kann die ideale Thätigkeit weder selbst setzen, noch kann er ihr unmittelbar gegeben werden) ein Y.

ſezt. — Dieſes Y. als entgegengeſezt einem innerlich beſtimmten, einem Etwas, muſs 1) ſelbſt Etwas ſeyn, d. i. beſtimmt, und beſtimmend zugleich nach dem Geſetze der Beſtimmtheit überhaupt; 2) es ſoll X. entgegengeſezt ſeyn oder daſſelbe begrenzen, d. h. zu X., inwiefern es beſtimmend iſt, verhält ſich Y. nicht wie das beſtimmte, und inwiefern es beſtimmt iſt, verhält ſich Y. nicht dazu wie das beſtimmende; und umgekehrt. Es ſoll nicht möglich ſeyn, beide zuſammenzufaſſen, auf beide zu reflektiren, als auf Eins. (Es iſt wohl zu merken, daſs hier die Rede nicht iſt von relativer Beſtimmung, oder Begrenzung; in dieſer ſtehen ſie allerdings; ſondern von innerer, in dieſer ſtehen ſie nicht. Ieder mögliche Punkt von X. ſteht mit jedem möglichen Punkte von X. in Wechſelwirkung; ſo auch in Y. Nicht aber jeder Punkt von Y. ſteht mit jedem von X. in Wechſelwirkung, und umgekehrt. Sie ſind beide Etwas; aber jedes iſt etwas anderes; und dadurch kommen wir denn erſt zum Aufwerfen und zur Beantwortung der Frage: *Was* ſind ſie? Ohne Gegenſetzung iſt das ganze Nicht-Ich Etwas, aber es iſt kein beſtimmtes, beſonderes Etwas, und die Frage: *Was* iſt dies oder jenes, hat gar keinen Sinn, denn ſie wird lediglich durch Gegenſetzung beantwortet.)

Dies iſt es, wozu der Trieb die ideale Thätigkeit beſtimmt; das Geſez der geforderten Handlung iſt nach der obigen Regel leicht zu deduciren, nemlich: X. und Y. ſollen ſich wechſelſei-

tig ausſchlieſsen. Wir können dieſen Trieb, inwiefern er, wie hier, bloſs an die ideale Thätigkeit ſich richtet, nennen *den Trieb nach Wechſelbeſtimmung*.

29.) Der Grenzpunkt C. wird lediglich durch das Gefühl geſezt; mithin kann das über C. hinaus liegende Y, inwiefern es gerade in C. angehen ſoll, auch nur durch Beziehung auf das Gefühl gegeben werden. Das Gefühl allein iſt, welches beide in der Grenze vereinigt. — Der Trieb der Wechſelbeſtimmung geht demnach zugleich aus auf ein Gefühl. In ihm ſind daher *ideale Thätigkeit und Gefühl* innig vereinigt; in ihm iſt das ganze Ich Eins. — Wir können ihn inſofern nennen *den Trieb nach Wechſel überhaupt*. — Er iſt es, der ſich durch das *Sehnen* äuſſert; das Objekt des Sehnens iſt *etwas anderes*, dem Vorhandnen *entgegengeſeztes*.

Im Sehnen iſt Idealität, und Trieb nach Realität innig vereinigt. Das Sehnen geht *auf etwas anderes*; dies iſt nur möglich unter Vorausſetzung einer vorhergegangenen Beſtimmung durch ideale Thätigkeit. Es kommt ferner in ihm vor der Trieb nach Realität (als beſchränkt) weil es *gefühlt*, nicht aber gedacht, oder dargeſtellt wird. Hier zeigt ſich, wie in einem Gefühle ein Treiben *nach Auſſen*, demnach die Ahnung einer Auſſenwelt vorkommen könne; weil es nemlich durch ideale Thätigkeit, die von aller Begrenzung frei iſt, modificirt wird. Hier zeigt ſich ferner, wie eine theoretiſche Funktion des Gemüths ſich auf das prak-

tiſche

tische Vermögen zurükbeziehen könne; welches möglich seyn musste, wenn das vernünftige Wesen jemals ein vollständiges Ganzes werden sollte.

30.) Das Gefühl hängt nicht von uns ab, weil es von einer Begrenzung abhängt, und das Ich sich nicht selbst begrenzen kann. Nun soll ein entgegengeseztes Gefühl eintreten. Es ist die Frage: wird die äussere Bedingung, unter welcher allein ein solches Gefühl möglich ist, eintreten? Sie muss eintreten. Tritt sie nicht ein, so fühlt das Ich nichts *bestimmtes*; es fühlt demnach *gar Nichts*; er lebt daher nicht, und ist kein Ich, welches der Voraussetzung der Wissenschaftslehre widerspricht.

31.) Das Gefühl eines *entgegengesezten* ist die Bedingung der Befriedigung des Triebes, also *der Trieb nach Wechsel der Gefühle* überhaupt ist das *Sehnen.* Das ersehnte ist nun bestimmt, aber lediglich durch das Prädikat, dass es seyn soll *etwas anderes* für das Gefühl.

32.) Nun kann das Ich nicht zweierlei zugleich fühlen, denn es kann nicht *begrenzt in C.* und zugleich *nicht begrenzt in C.* seyn. Also der veränderte Zustand kann *als* veränderter Zustand nicht *gefühlt* werden. Das andere müsste daher lediglich durch die ideale Thätigkeit angeschaut werden, als etwas anderes und dem gegenwärtigen Gefühle entgegengeseztes. — Es wäre demnach im Ich nothwendig immer zugleich vorhanden Anschauung, und Gefühl, und beide wären synthetisch vereinigt in einem und demselben Punkte.

Nun kann ferner die ideale Thätigkeit keines Gefühls Stelle vertreten, oder eins erzeugen; ſie könnte demnach ihr Objekt nur dadurch beſtimmen, daſs es *nicht* ſey das gefühlte; daſs ihm alle mögliche Beſtimmungen zukommen können, auſſer der im Gefühle vorhandnen. Dadurch bleibt das Ding für die ideale Thätigkeit immer nur negativ beſtimmt; und das gefühlte wird dadurch gleichfalls nicht beſtimmt. Es läſst ſich da kein Mittel der Beſtimmung erdenken, als das in's Unendliche fortgeſezte negative Beſtimmen.

(So iſt es allerdings. Was heiſst z. B. *ſüſs*? Zuförderſt etwas, das ſich nicht auf das Geſicht, das Gehör, u. ſ. f. ſondern auf den *Geſchmak* bezieht. Was der Geſchmak ſey, müſst ihr ſchon durch Empfindung wiſſen, und könnt es euch durch die Einbildungskraft, aber nur dunkel, und negativ (in einer Syntheſis *alles deſſen*, *was nicht Geſchmak iſt*,) vergegenwärtigen. Ferner, unter dem, was ſich auf den Geſchmak bezieht, iſt es nicht *ſauer*, *bitter*, u. ſ. f. ſo viele beſondre Beſtimmungen des Geſchmaks ihr etwa aufzuzählen wiſst. Wenn ihr aber auch die euch bekannten Geſchmaksempfindungen alle aufgezählt hättet, ſo können euch doch immer neue, bis jezt euch unbekannte, gegeben werden, von denen ihr dann urtheilen werdet: ſie ſind nicht *ſüſs*. Mithin bleibt dieGrenze zwiſchen ſüſs, und allen euch bekannten Geſchmaksempfindungen noch immer unendlich.)

Die einzige noch zu beantwortende Frage wäre folgende: Wie gelangt es an die ideale

ale Thätigkeit, daſs der Zuſtand des fühlenden ſich verändert hat? — Vorläufig: dies entdekt ſich durch die Befriedigung des Sehnens, durch ein Gefühl; — aus welchem Umſtande viel wichtiges erfolgen wird.

§. 11.

Die Gefühle ſelbſt müſſen entgegengeſezt werden können.

1.) Das Ich ſoll durch ideale Thätigkeit ein Objekt Y. dem Objekt X. entgegenſetzen; es ſoll ſich ſetzen, als verändert. Aber es ſezt Y. nur auf Veranlaſſung eines Gefühls, und zwar eines *andern* Gefühls. — Die ideale Thätigkeit iſt lediglich von ſich ſelbſt abhängig, und nicht vom Gefühl. Es iſt im Ich ein Gefühl X. vorhanden, und in dieſem Falle kann, wie gezeigt worden, die ideale Thätigkeit das Objekt X. nicht begrenzen, nicht angeben *was* es iſt. Nun ſoll im Ich ein anderes Gefühl = Y. entſtehen, laut unſers Poſtulats; und jezt ſoll die ideale Thätigkeit das Objekt X. beſtimmen, d. i. ihm ein beſtimmtes Y. entgegenſetzen können. Die Veränderung, und der Wechſel im Gefühl ſoll daher auf die ideale Thätigkeit Einfluſs haben können. Es fragt ſich, wie das geſchehen möge.

2.) Die Gefühle ſelbſt ſind *verſchieden*, für irgend einen Zuſchauer auſſer dem Ich, aber ſie ſollen für das Ich ſelbſt verſchieden ſeyn, d. h. ſie ſollen als entgegengeſezte geſezt werden. Dies kommt nur der idealen Thätigkeit zu. Es müſſen demnach beide Gefühle geſezt, damit ſie *beide* geſezt wer-

werden können, synthetisch vereinigt, aber auch entgegengesezt werden. Wir haben daher folgende drei Fragen zu beantworten a.) wie wird ein Gefühl gesezt? b.) wie werden Gefühle durch Setzen synthetisch vereinigt? c.) wie werden sie entgegengesezt?

3.) Ein Gefühl wird durch ideale Thätigkeit gesezt: dies läſst sich nur folgendermaaſsen denken: das Ich reflektirt ohne alles Selbstbewuſstseyn über eine Beschränkung seines Triebes. Daraus entsteht zuförderst ein Selbstgefühl. Es reflektirt wieder über diese Reflexion, oder sezt sich in derselben, als das bestimmte und bestimmende zugleich. Dadurch wird nun das Fühlen selbst eine ideale Handlung, indem die ideale Thätigkeit darauf übertragen wird. Das Ich fühlt, oder richtiger, *empfindet etwas*, den Stoff. — Eine Reflexion, von der schon oben die Rede gewesen, durch welche X. erst Objekt wird. Durch die Reflexion über das *Gefühl* wird dasselbe *Empfindung*.

4.) Es werden Gefühle *durch ideales Setzen* synthetisch vereinigt. Ihr Beziehungsgrund kann kein anderer seyn, als der Grund der Reflexion über beide Gefühle. Dieser Grund der Reflexion war der: weil ausserdem der Trieb nach Wechselbestimmung nicht befriedigt würde, nicht gesezt werden könnte, als befriedigt, und weil, wenn dies nicht geschieht, kein Gefühl, und dann überhaupt kein Ich ist. — Also der synthetische Vereinigungsgrund der Reflexion über beide ist der, daſs ohne Reflexion über *beide*, über *keins von*

bei-

beiden, als über ein Gefühl, reflektirt werden könnte.

Unter welcher Bedingung die Reflexion über das einzelne Gefühl nicht ſtatt haben werde, läſst ſich bald einſehen. — Iedes Gefühl iſt nothwendig eine Begrenzung des Ich; iſt demnach das Ich nicht begrenzt, ſo fühlt es nicht; und kann es nicht als begrenzt *geſezt* werden, ſo kann es nicht als fühlend geſezt werden. Wenn demnach zwiſchen *zwei Gefühlen* das Verhältniſs wäre, daſs *das eine* nur *durch das andere* begrenzt, und beſtimmt würde, ſo könnte — da auf nichts reflektirt werden kann, ohne daſs auf ſeine Grenze reflektirt werde, aber hier jedesmal das andre Gefühl die Grenze des einen iſt — weder auf das eine noch auf das andre reflektirt werden, ohne daſs auf beide reflektirt würde.

5.) Sollen Gefühle in dieſem Verhältniſſe ſtehen, ſo muſs in jedem etwas ſeyn, das auf das andre hinweiſe. — Eine ſolche Beziehung haben wir denn auch wirklich gefunden. Wir haben ein Gefühl aufgezeigt, das mit einem Sehnen verbunden war; demnach mit einem Triebe nach *Veränderung*. Soll dieſes Sehnen vollkommen beſtimmt werden, ſo muſs das *andre*, *erſehnte* aufgezeigt werden. Nun iſt auch wirklich ein ſolches anderes Gefühl poſtulirt worden. Daſſelbe mag an ſich das Ich beſtimmen, wie es wolle: inwiefern es ein erſehntes, und das erſehnte iſt, muſs es ſich auf das erſtere beziehen, und in Rükſicht deſſelben begleitet ſeyn von einem Gefühle *der Befriedigung*.

Das

Das Gefühl des Sehnens läſst ſich nicht ſetzen, ohne eine Befriedigung, auf die daſſelbe ausgeht; und die Befriedigung nicht, ohne Vorausſetzung eines Sehnens, das befriedigt wird. Da wo das Sehnen aufhört, und die Befriedigung angeht, da geht die Grenze.

6.) Es fragt ſich nur noch, wie die Befriedigung ſich im Gefühl offenbare? — Das Sehnen entſtand aus einer Unmöglichkeit des Beſtimmens, weil es an der Begrenzung fehlte; es war daher in ihm ideale Thätigkeit, und Trieb nach Realität vereinigt. So bald ein anderes Gefühl entſteht, wird 1.) die geforderte Beſtimmung, die vollkommne Begrenzung des X. möglich, und geſchieht wirklich, da der Trieb, und die Kraft dazu da iſt; 2.) eben daraus, daſs ſie geſchieht, folgt, daſs ein anderes Gefühl da ſey. Im Gefühle an ſich, als Begrenzung, iſt gar kein Unterſchied, und kann keiner ſeyn. Aber daraus, daſs etwas möglich wird, was ohne Veränderung des Gefühls nicht möglich war, folgt, daſs der Zuſtand des Fühlenden verändert worden. 3.) *Trieb* und *Handlung* ſind jezt Eins, und eben daſſelbe; die Beſtimmung, die der erſtere verlangt, iſt möglich, und geſchieht. Das Ich reflektirt *über dies Gefühl* und *ſich ſelbſt* in demſelben, als das beſtimmende und beſtimmte zugleich, als völlig einig mit ſich ſelbſt; und eine ſolche Beſtimmung des Gefühls kann man nennen *Beifall*. Das Gefühl iſt von Beifall begleitet.

7.) Das Ich kann dieſe Uebereinſtimmung des Triebes, und der Handlung nicht ſetzen, ohne beide

zu unterscheiden; es kann aber beide nicht unterscheiden, ohne etwas zu setzen, in welchem sie entgegengesezt sind. Ein solches ist nun das vorhergegangne Gefühl, welches daher nothwendig mit einem *Misfallen* (dem Gegentheile des Beifalls, der Aeusserung der Disharmonie zwischen dem Triebe, und der Handlung) begleitet ist. — Nicht jedes Sehnen ist nothwendig von Misfallen begleitet, aber wenn dasselbe befriedigt wird, so entsteht Misfallen am vorigen; es wird schaal, abgeschmakt.

8.) Die Objekte X. und Y. welche durch die ideale Thätigkeit gesezt werden, sind jezt nicht mehr bloss durch Gegensaz, sondern auch durch die Prädikate, *misfallend*, und *gefallend* bestimmt. Und so wird fortbestimmt ins Unendliche, und die innern Bestimmungen der Dinge (die sich auf das Gefühl beziehen) sind nichts weiter, als Grade des Misfallenden, oder Gefallenden.

9.) Bis jezt ist jene Harmonie, oder Disharmonie, der Beifall oder das Misfallen (als Zusammentreffen, oder Nicht-Zusammentreffen zweier verschiednen, nicht aber als Gefühl) nur für einen möglichen Zuschauer da, nicht für das Ich selbst. Aber es soll beides auch für das leztere da seyn, und durch dasselbe gesezt werden — ob bloss idealisch durch Anschauung, oder durch eine Beziehung auf das Gefühl, wissen wir hier noch nicht.

10.) Was entweder idealisch gesezt, oder gefühlt werden soll, dafür muss sich ein Trieb aufzeigen

lassen.

lassen. Nichts ist ohne Trieb im Ich, was in ihm ist. Es müsste sich daher ein Trieb, der auf jene Harmonie ausginge, aufzeigen lassen.

11.) Harmonirend ist, was sich gegenseitig als das bestimmte, und bestimmende betrachten lässt. — Doch soll das harmonirende nicht Eins, sondern ein harmonirendes Zwiefaches seyn; mithin wäre das Verhältniss folgendes: A. muss in sich selbst überhaupt bestimmt, und bestimmend zugleich seyn, so auch B. Nun muss aber noch eine besondre Bestimmung (die Bestimmung des Wie weit) in beiden seyn, in Rüksicht welcher A. das bestimmende ist, wenn B. gesezt wird als das bestimmte, und umgekehrt.

12.) Ein solcher Trieb liegt im Triebe der *Wechselbestimmung*. — Das Ich bestimmt X. durch Y. und umgekehrt. Man sehe auf sein Handeln in beiden Bestimmungen. Iede dieser Handlungen ist offenbar bestimmt durch die andere, weil das Objekt jeder bestimmt ist durch das Objekt der andern. — Man kann diesen Trieb nennen *den Trieb nach Wechselbestimmung* des Ich durch sich selbst, oder den Trieb nach absoluter *Einheit*, und Vollendung des Ich in sich selbst. — (Der Umkreis ist jezt durchlaufen: Trieb zur Bestimmung, zuförderst des Ich; dann durch dasselbe des Nicht-Ich; — da das Nicht-Ich ein Mannigfaltiges ist, und darum kein besonderes in sich, und durch sich selbst vollkommen bestimmt werden kann — Trieb nach Bestimmung desselben durch Wechsel; Trieb nach Wechselbestimmung

des

des Ich durch sich selbst, vermittelst jenes Wechsels. Es ist demnach eine Wechselbestimmung des Ich, und des Nicht-Ich, die, vermöge der Einheit des Subjekts, zu einer Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst werden muss. So sind, nach dem schon ehemals aufgestellten Schema die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unsrer Deduktion der Haupttriebe des Ich, weil es das System der Triebe abrundet, und beschliesst.

13.) Das harmonirende, gegenseitig durch sich selbst bestimmte, soll seyn Trieb und Handlung. a.) Beides soll sich betrachten lassen, als an sich bestimmt, und bestimmend zugleich. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes Willen. (Drükt man es als Gesez aus, wie es gerade um dieser Bestimmung willen auf einem gewissen Reflexionspunkte ausgedrükt werden muss, so ist ein Gesez um des Gesetzes willen, ein absolutes Gesez, oder der kategorische Imperativ — *Du sollst schlechthin.*) Wo bei einem solchen Triebe das *unbestimmte* liege, läst sich leicht einsehen; nemlich er treibt uns in's unbestimmte hinaus, ohne Zweck, (der kategorische Imperativ ist bloss formal ohne allen Gegenstand.) b.) Eine *Handlung* ist bestimmt, und bestimmend zugleich, heisst: es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit.

Der ganze Grund, und alle Bedingungen des Handelns liegen im Handeln. — Wo hier das unbestimmte liege, zeigt ſich ebenfalls ſogleich: es iſt keine Handlung, ohne ein Objekt; demnach müſste die Handlung zugleich ihr ſelbſt das Objekt geben, welches unmöglich iſt.

14.) Nun ſoll zwiſchen beiden, dem *Triebe*, und dem *Handeln*, das Verhältniſs ſeyn, daſs ſie ſich wechſelſeitig beſtimmen. Ein ſolches Verhältniſs erfordert zuförderſt, daſs das Handeln *ſich betrachten laſſe*, *als hervorgebracht* durch den Trieb. — — Das Handeln ſoll abſolut frei ſeyn, alſo durch gar nichts unwiderſtehlich beſtimmt, alſo auch nicht durch den Trieb. Es kann aber doch ſo beſchaffen ſeyn, daſs es ſich betrachten laſſe, als durch ihn beſtimmt, oder auch nicht. *Wie* nun aber dieſe Harmonie oder Disharmonie ſich äuſſere, das iſt eben die zu beantwortende Frage, deren Beantwortung ſich ſogleich von ſelbſt finden wird.

Dann erfordert dieſes Verhältniſs, daſs der *Trieb* ſich ſetzen laſſe, als beſtimmt durch die Handlung. — Im Ich kann nichts entgegengeſeztes zugleich ſeyn. Trieb aber und Handlung ſind hier entgegengeſezt. So gewiſs demnach eine Handlung eintritt, iſt der Trieb abgebrochen, oder begrenzt. Dadurch entſteht ein *Gefühl*. Auf den möglichen Grund dieſes Gefühls geht die Handlung, ſezt, realiſirt ihn.

Iſt

Ist nun nach obiger Forderung *das Handeln* bestimmt durch *den Trieb*, so ist durch ihn auch *das Objekt* bestimmt; es ist dem Triebe angemessen, und das durch ihn geforderte. Der Trieb ist jezt (idealiter) bestimmbar durch die Handlung; es ist ihm das Prädikat beizulegen, daſs er ein solcher sey, der auf diese Handlung ausging.

Die Harmonie ist da, und es entsteht ein Gefühl des *Beifalls*, das hier ein Gefühl der *Zufriedenheit* ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung, (das aber nur einen Moment, wegen des nothwendig zurükkehrenden Sehnens, dauert) — Ist die Handlung nicht durch den Trieb bestimmt, so ist das Objekt *gegen* den Trieb, und es entsteht ein Gefühl des *Miſsfallens*, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjekts mit sich selbst. — Auch jezt ist der Trieb durch die Handlung bestimmbar; aber nur negativ; es war nicht ein solcher, der auf diese Handlung ausging.

15.) Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist wie immer ein bloſs ideales, durch Vorstellung. Auch unsre sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir *glauben*, kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorstellung.

Folgende Fehler bittet man zu berichtigen.

Vorrede, S. IV. Z. 3. v. u. *um* es, ſt. und es.
S. 12 Z. 15. *zu* denken, ſtatt denken.
S. 41 Z. 5. von unten, *der* der ant. ſt. der ant.
S. 49 Z. 7. von unten *in* ſt. an.
S. 58 Z. 3. *der*ſelben, ſtatt deſſelben.
S. 59 Z. 9. nach *ſelbſt* ſetze man hinzu: in das Nicht-Ich.
S. 59 Z. 5. v. u. *und* beſtimmt, ſt. unbeſtimmt.
S. 60 Z. 4. *Nich*tigkeit, ſt. Richtigkeit.
S. 61 Z. 12. *Erinnerung*, ſt. Erinnerungen.
S. 62 Z. 5. ſoll nach *Begriffe* kein Komma ſtehen.
S. 63 Z. 8. *d. i.* ſt. die.
S. 63 Z. 4. von unten, *reale*, ſt. volle.
S. 64 Z. 17. *dem* ſt. den.
S. 64 Z. 18. *eben*, ſt. oben
S. 72 Z. 11. nach *Negation* ein Komma, und dann: *der* der Quant. ſt. der Quant.
S. 72 Z. 13. v. u. *d. i.* ſt. die.
S. 76 Z. 8. *Unterſcheidungs*-Gr. ſtatt Beziehungs-Gr.
S. 77 Z. 16. *begriffen*, ſtatt begreiffen.
S. 84 Z. 2. nach *kann*, ſetze man hinzu: *er.*
S. 90 Z. 13. *er* ſt. es.
S. 114 Z. 2. v. u. vor *Die* ſetze man *γ)*
S. 124 Z. 16. *Setzen*, ſt. ſetzen.
S. 125 Z. 10. *Ich*, ſt. Nicht-Ich.
S. 133 Z. 7. v. u. nach *Nicht-Ich* ſetze man hinzu *nicht.*
S. 134 Z. 6. v. u. *einen*, ſt. ſeinen.
S. 137 Z. 10. v. u. *quantitative*, ſt. qualitative.
S. 137 Z. 12. v. u. *qualitative*, ſt. quantitative.
S. 138 Z. 9. *quantitativen*, ſt. qualitativen.
S. 163 Z. 4. v. u. *eine*, ſt. keine.
S. 168 Z. 11. v. u. *der* Wechſelglie*der*, als ſol*cher*, ſt. des Wechſelgliedes, als ſolches.
S. 283 Z. 10. v. u. beidemahl *es*, ſt. er.
S. 290 Z. 10. Wird die*ſer*, ſt. Wird dieſes.
S. 321 Z. 14. v. u. gan*ze*, ſt. ganz.

Von §. 7. ſollte die Zahl der Lehrſätze fortlaufen; alſo: §. 7. Vierter Lehrſ. §. 8. Fünft. Lehrſ. u. ſ. w.

Die übrigen Fehler wird der geneigte Leſer leicht von ſelbſt entdecken.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Johann Gottlieb,

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhö
rer

Leipzig 1794

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916108-0